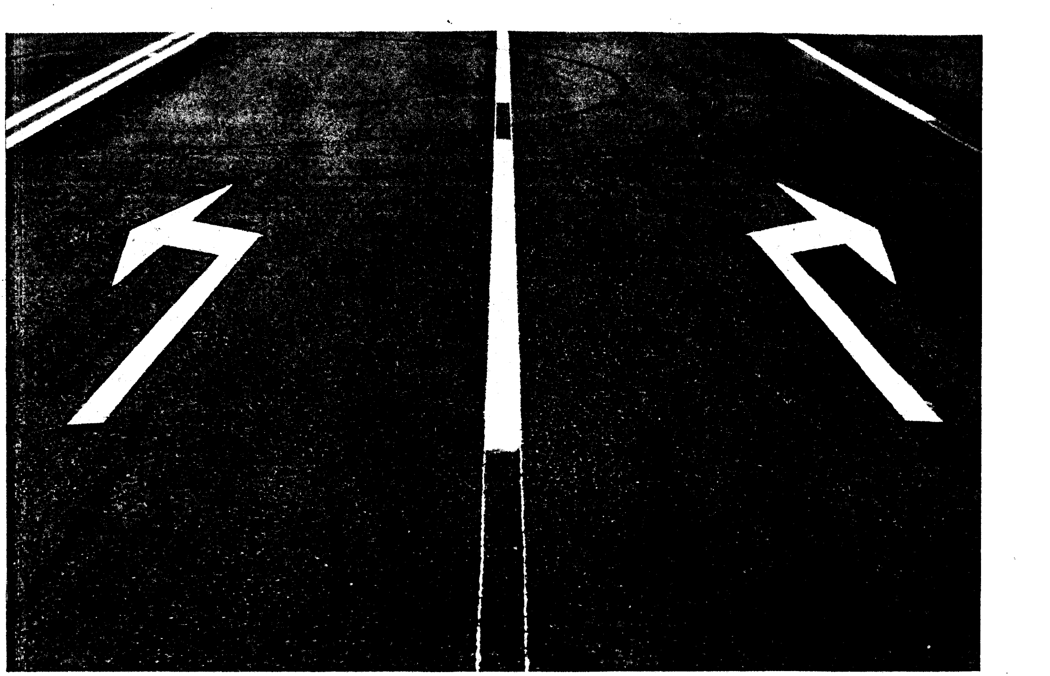
ALAIN DE BENOIST

Antología a cargo de Javier Ruiz Portella

MÁS ALLÁ DE LA DERECHA Y DE LA IZQUIERDA

EL PENSAMIENTO POLÍTICO QUE ROMPE ESQUEMAS

ALTERA



MÁS ALLÁ DE LA DERECHA Y DE LA IZQUIERDA

Alain de Benoist

MÁS ALLÁ DE LA DERECHA Y DE LA IZQUIERDA

El pensamiento político que rompe esquemas

Traducción de María Graíño

Antología a cargo de Javier Ruiz Portella



Primera edición: febrero 2010

Diseño de la cubierta: Synonymes

ISBN: 978-84-96840-91-1
Depósito legal: B-4.086-2010

ÁLTERA
Trafalgar, 10, 2.º 1.ª
08010 Barcelona
Tel. 934 519 537
Fax 934 517 441
editorial@altera.net

Impreso en España por Novagráfik, S. L.

Índice

A modo de Introducción. Diálogo entre el editor y el prologuista

Javier Ruiz Portella (editor). ¿Sabes, Alejandro, lo que me decía alguien a quien le comenté el título de esta antología sobre la obra de Alain de Benoist? Me preguntó sorprendido: «Pero vamos a ver, Alain de Benoist, el padre de la Nueva Derecha, ¿ahora resulta que no es de derechas?».

Alejandro Salvatierra (prologuista). Ahí está toda la cuestión, en efecto. Es normal que alguien que no esté familiarizado con la historia del pensamiento político se sorprenda de que el fundador de una corriente llamada —con mayor o menor fortuna— Nueva Derecha se posicione contra el capitalismo, la globalización, Occidente, el centralismo político, la hegemonía norteamericana o el cristianismo.

J. R. P. Sí, desde luego. Pero también se puede uno sorprender de que alguien considere que ser «de derechas» equivale a defender el capitalismo, la globalización, el centralismo o jacobinismo, el cristianismo...: todas estas cosas, en fin, que tú citabas.

A. S. ¡Qué le vamos a hacer! Ésta es la imagen de la derecha que, con razón o sin ella, ha arraigado entre nosotros.

J. R. P. Con algo de razón, ¿no te parece? Porque hay que ver también la de barrabasadas que ha cometido la derecha...

A. S. Sí, claro. Todo depende, en últimas, de lo que se entienda por «derechas». Porque hay varias, y enfrentadas entre sí.

J. R. P. Todo depende de ello, pero también depende —sobre todo para entender y valorar una obra como la de Alain de Benoist— del lugar en el que uno se sitúe.

A. S. ¿A qué lugar te refieres?

J. R. P. A si uno se sitúa en el lugar de la política cotidiana (ahí donde se desarrolla esa política que más vale calificar de «politiquería», vista la vulgaridad ramplona que la caracteriza). O si uno se sitúa en el lugar de la «metapolítica», uno de los conceptos clave de toda la Nueva Derecha (mantengamos, para simplificar las cosas, el dichoso apelativo).

A. S. Ahí está la cuestión. O bien uno se queda en la espuma de la actualidad, en ese «día a día» que es donde el ciudadano de a pie se orienta políticamente..., pero donde se paga el alto precio de perder de vista la complejidad de las causas que lo mueven todo. O bien uno se pone a hurgar en busca de las corrientes subterráneas que fluyen por debajo de lo que está inmediatamente visible. Ése es el deber del pensador político y, por esa razón, no cabe duda de que su visión es distinta a la del cotidiano «consumidor» de política.

J. R. P. Y en esto consiste la «metapolítica»: en ir más allá de la política; en considerar que, detrás de las cuestiones estrictamente políticas (las únicas que interesan a los periódicos), hay todo un entramado de sentimientos, impulsos, pensamientos, mitos, esperanzas..., toda una forma de ser y de sentir, toda una *cultura* (tanto en el sentido «cultural» como «social» del término), sin hurgar en lo cual no se puede entender nada de lo que pasa.

A. S. No sólo no se puede entender nada: tampoco se puede pretender hacer nada. Sólo incidiendo en este estrato «cultural»; es decir, sólo en la medida en que se acabe modificando el sentir y el pensar profundo de nuestra gente, cabe pensar en la posibilidad de que algún día cambie la faz de ese mundo cada vez más... in-mundo.

J. R. P. Y esto, estas dos cosas —hurgar en la reflexión y tratar de incidir en las corrientes de fondo que impulsan a la sociedad—, es exactamente lo que siempre ha hecho y sigue haciendo Alain de Benoist a lo largo de su dilatada obra de más de cuarenta años.

A. S. No es sólo una obra, por lo demás. Es también todo un movimiento, toda una corriente de pensamiento. Fíjate: los grandes momentos filosóficos, científicos y artísticos —estos hitos cuya grandeza no depende necesariamente de que triunfen, de que se plasmen en configuraciones social-políticas efectivas— raras veces han sido protagonizados por aves solitarias. Ahí tenemos la escuela de Atenas, la Italia

renacentista, la mismísima Ilustración, el Romanticismo, la Revolución Conservadora en Alemania, el círculo de Viena..., por no hablar también de las diversas generaciones literarias, todo lo cual no obsta para que el rol principal o el papel galvanizador lo ejerzan figuras de gran liderazgo, como es el caso de nuestro autor.

J. R. P. Un caso, el de Alain de Benoist, que no es, como decías, el de un autor aislado, individual. Lo que se fragua en torno a su pensamiento es todo un movimiento, toda una corriente de pensamiento que, surgida en Francia, se ha ido extendiendo por diversos países europeos (Italia —sin duda hoy en el primer lugar—, Alemania, Bélgica, diversos países del Este, nuestra misma España...), hasta llegar a constituir algo cuya importancia nadie puede negar —tanto si gusta como si no.

A. S. Pues gustarles..., la verdad es que el surgimiento de semejante movimiento no les gustó nada, pero nada de nada, a los poderes establecidos, y en particular a los poderes fácticos, mediáticos: los que encabezados por publicaciones tan poderosas en Francia como la revista *Le Nouvel Observateur* (árbitro de la corrección política, de lo que se puede y no se puede decir) o los periódicos *Le Monde* y *Libération* lanzaron desde el verano de 1979 (y reanudaron en los años ochenta y noventa) la más feroz, la más brutal campaña de denigración y diabolización que se pueda imaginar.

J. R. P. Una campaña que, desgraciadamente, no dejó de tener su eficacia... Dímelo a mí que, viviendo entonces en Bélgica —si me permites una anécdota personal—, lo tenía todo (filosófica, política, culturalmente) para adherirme ya entonces a los planteamientos de lo que se dio en llamar la Nueva Derecha. Y sin embargo me dejé engatusar por toda aquella campaña —qué quieres, uno comete estupideces en la vida— y no me acerqué entonces a una gente que, según decían, apestaban a azufre y, destapándolos un poco, hasta se les podían ver los cuernos y el rabo del Maligno.

A. S. Sin necesidad de remontarnos tan lejos, ¿no fue hace unos cinco o seis años cuando invitaste a Alain de Benoist a un curso en la Universidad de Verano de El Escorial, y hasta la SER dio en sus informativos la noticia de su llegada?

J. R. P. La dio... para denunciar la llegada de tan peligroso personaje, exponente de la extrema derecha francesa. Denunciamos la patraña, Alain

de Benoist dio una contundente entrevista en *La Razón*, Fernando Sánchez Dragó nos invitó a los dos a su programa en la televisión... Pero da igual: calumnia, que algo queda.

No deja de ser asombrosa, la verdad, semejante virulencia frente a una corriente de pensamiento que denuncia, combate, es cierto, los valores fundamentales sobre que se asienta nuestra sociedad, pero lo hace exclusivamente en el terreno de las ideas y a base de ideas.

A. S. Tal vez sea que los poderes establecidos —el Sistema, como se dice— no son tan tontos como muchas veces parecen. A lo mejor resulta que han entendido muy bien lo que está en juego: mejor, en cualquier caso, que todos estos descerebrados que corren por ahí y que sólo quieren «acción», «cambio político ya», y a los que todas las cuestiones de las que podamos hablar aquí les parecen inútiles «paridas» intelectuales.

J. R. P. Te estás refiriendo, supongo, al hecho de que la metapolítica —por volver al término no sé si inventado por Alain de Benoist y sus amigos, pero en todo caso promovido por ellos al primer plano—, la metapolítica, decía, consiste en últimas en algo muy sencillo. Estriba en considerar que la base cultural —la «cosmovisión dominante»— es algo que condiciona todo el debate político, determinando lo que se puede hacer y lo que no en la escena pública. Con otras palabras, el debate político propiamente dicho sólo se puede producir, y sólo se produce, dentro del marco que posibilitan las ideas, valores, sentimientos imperantes: esto que llamamos «metapolítica».

A. S. O por decirlo muy sencillamente: si no soportas el mundo en el que vives, si quieres cambiar la sociedad —pero cambiarla de verdad, no sólo modificar las cuatro cositillas que cambian los diversos gobiernos de turno—, aléjate del campo de la política (o de la «la politiquería», como tú decías): actúa, incide en el campo de las ideas y de la cultura.

J. R. P. Hubo un señor..., comunista por más señas, que ya preconizó en su tiempo algo parecido. Se llamaba Antonio Gramsci, y hay que ver hasta qué punto sus correligionarios han aplicado con éxito semejante idea —hasta el punto de que «el pensamiento progre» se ha hecho omnipresente en el campo de la cultura, de los medios, de la universidad...

¡Ése ha sido el gran éxito de la izquierda! Fíjate en esto: la victoria de la derecha, de la izquierda o de lo que sea no estriba en qué partido gobierna. Estriba en que, gobierne quien gobierne, calen en profundidad las ideas

que uno defiende. La victoria no consiste en hacerse con el poder, sino en ganar el consenso social. Piensa, por ejemplo, en el franquismo, que se hizo con el poder, ¡y cómo!, pero ni una sola de sus ideas llegó a calar en la sociedad española, como lo estamos viendo día tras día.

A. S. Volviendo a Gramsci, es a causa de él por lo que se conoce también como «gramscismo de derechas» a la metapolítica propugnada por el GRECE.

J. R. P. El GRECE..., que en francés quiere decir «Grecia» y es un acrónimo de *Groupement de Recherche et d'Étude pour la Civilisation Européenne*. O dicho en román paladino: *Agrupación de Investigación y Estudio para la Civilización Europea*, el grupo que un joven Alain de Benoist, junto con Dominique Venner, Jean Mabire y unos cuarenta más, fundaron en enero de 1968, celebrando su primer Congreso en mayo del mismo año.

A. S. ¡En mayo del 68!... Qué cosas, hay que ver. Imagínate, nada más que el nombre: «Estudio para la Civilización Europea»... ¡Pero si era toda una provocación! Bastaba emplear semejante nombre, bastaba reclamarse de Europa con este tono, para que en pleno mayo del 68...

J. R. P. ¿Y tal vez hoy no?

A. S. Sí, tienes razón. Quizá menos, pero hoy también: hablas de defender la civilización europea y en seguida toda la izquierda te salta a la yugular, te tachan de racista...

J. R. P. Y toda la derecha liberal, aunque con menos virulencia, también.

A. S. ¿Por qué será, oye, que uno menciona a Europa, pide defender su civilización, es decir, la nuestra, la de todos nosotros juntos...?

J. R. P. Juntos también... con nuestros antepasados.

A. S. Por supuesto. Juntos vivos y muertos, y proyectados todos hacia quienes, sucediéndonos, mantendrán (si no se va todo al quinto carajo...) la continuidad. He ahí la quintaesencia de la comunidad, de la patria, tanto de la chica (nuestro país) como de la grande, la que más importa: Europa. Y mi pregunta es: ¿por qué uno va, dice tales cosas, habla en tales términos de Europa, y tal parece, oye, como si les hubieras mentado la bicha? ¿Por qué será que la idea fuerte de «Europa» (de una Europa que nada tiene que ver con el tinglado burocrático de Bruselas) les pone literalmente de los nervios? ¿Por qué será este desprecio hacia la identidad

propia, hacia uno mismo en realidad? Máxime teniendo en cuenta que es en Europa donde han nacido la libertad de expresión, la laicidad..., todas estas cosas, en fin, que supuestamente defienden.

J. R. P. ¡Buena pregunta, Alejandro! No sé, la verdad, de dónde viene todo ese masoquismo colectivo. Probablemente sea porque implica recordar unos valores del espíritu, una cultura, todo un pasado del que, en realidad, nuestros contemporáneos reniegan... o sólo lo tienen ahí, muerto y embalsamado en los museos. Lo cual nos lleva a otra pregunta que subyace y cruza toda la obra de Alain de Benoist: ¿por qué los europeos son el único pueblo que reniega de su cultura?

A. S. Enorme cuestión, la verdad. ¿Será, tal vez, porque los europeos de hoy estamos profundamente marcados por el «universalismo», esa idea —que está en la base del racionalismo y de la Ilustración— según la cual sólo hay una forma esencial, auténtica, de ser hombre: la del Hombre de las Luces, la Técnica y la Razón. Una sola forma, un solo Hombre: ese Hombre Único y Universal que no constituye, para el pensamiento ilustrado, ninguna entelequia, ninguna falacia. Es algo que existe..., o acabará existiendo del todo una vez se hayan abolido (o reducido a detalles tan accidentales como folclóricos) esas rémoras que, para semejante pensamiento, son el arraigo del entorno cultural, la marca del pasado, el sello de la tradición..., todo lo que conforma, en fin, la cultura propia de un pueblo.

J. R. P. ¿Acabará existiendo el Hombre Uniformado y Universal?... No, Alejandro, ese Hombre (o lo que sea) ya existe o ya ha empezado a existir. Es el hombre que, revestido de su gris uniforme, encarna la globalización: esa plaga que va engullendo a todos los pueblos de la tierra. La universalización, la globalización: algo que está en el punto de mira de las más acerbas críticas lanzadas, sobre todo en la fase más reciente de su pensamiento, por Alain de Benoist.

A. S. Sí, pero aunque esta crítica Benoist la ha intensificado en los últimos tiempos, en realidad está presente desde el comienzo mismo de su obra. Es precisamente la impugnación del universalismo lo que le sitúa, entre otras cosas, en la estela de los críticos de la Ilustración y de la modernidad: ahí donde se encuentran Nietzsche, Heidegger, los autores de la Revolución Conservadora alemana (Stefan George, Jünger, Spengler, el joven Tomás Mann...), etc. Ahora bien, la crítica de la modernidad no

se limita, ni mucho menos, a la impugnación del universalismo. Como bien sabes, el primer universalismo fue, para los pensadores del GRECE, el cristianismo, cosa que...

J. R. P. Cosa que —permíteme que te interrumpa— va a dejar a muchos de nuestros lectores sumidos en un mar de confusiones.

A. S. ¿Por qué?

J. R. P. Porque es inhabitual «poner en el mismo paquete» el cristianismo y la modernidad. Lo habitual es todo lo contrario: considerar que el cristianismo, como encarnación de los valores del mundo antiguo, se opone radicalmente al espíritu moderno.

A. S. Lo cual es cierto, no cabe duda, para un montón de cosas, pero no para otras. Se trata de un apasionante debate intelectual que gira en torno a esta pregunta: ¿constituye la modernidad una consecuencia lógica del cristianismo o, por el contrario, representa el rechazo más virulento de éste? Diversos autores han terciado en tal debate, destacando, a favor del cristianismo, la oposición entre éste y la modernidad. Piensa, por ejemplo, en Joseph de Maistre, Max Scheler, Carl Schmitt, Emmanuel Mounier, Eric Voegelin...

Ahora bien, lo que dicen Alain de Benoist y la gente del GRECE es que, aparte de esta oposición obvia, el cristianismo, al destruir el mundo grecorromano, introdujo otros dos elementos: el igualitarismo y la universalización (recuerda aquello de «Id y predicad por el mundo entero»[1] o «Ya no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, puesto que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»...).[2]

J. R. P. «Ni hombre ni mujer»... ¡Oye, esto parece una premonición del feminismo!

A. M. Alain de Benoist y compañía te darían sin duda la razón, pues todo lo que dicen es que estos dos elementos —el universalismo y el igualitarismo—, debidamente transformados y laicizados, son los que están en el fundamento del espíritu moderno. Es éste un planteamiento que entronca, por lo demás, con la postura de gente como Max Weber, Nietzsche, Julius Evola, Leo Strauss o de un autor contemporáneo como el filósofo francés Marcel Gauchet.

1. Marcos 16:15, 16.
2. Pablo, *Epístola a los Gálatas*, 3:28.

J. R. P. Hay que dejar claro, sin embargo, que esta crítica del cristianismo no le impide en absoluto a Alain de Benoist mantener excelentes relaciones con diversos autores católicos.

A. S. Totalmente cierto. Supongo que estás pensando en aquel espléndido libro[3] donde Alain de Benoist y el católico Thomas Molnar discuten sobre todas estas cuestiones, dando por lo demás un admirable ejemplo de debate abierto, respetuoso y fructífero... que no por ello deja de ser menos intenso y apasionado.

J. R. P. Sí, es un libro que siempre me ha fascinado. Pero pensaba también en otras cosas. Por ejemplo, en el hecho de que alguien como Karl Weissmann, director del semanario berlinés *Junge Freiheit* y principal teórico de la Nueva Derecha en Alemania, es... de religión protestante. O pensaba también en la magnífica contribución hecha por el Padre Guillaume de Tanaoüam nada menos que en el *Liber amicorum*[4] que sus más allegados amigos escribieron para Alain de Benoist cuando éste cumplió, no hace mucho, sus sesenta años.

A. S. ¡Qué quieres! Cuando la gente se deja de sectarismos, cuando se adopta una actitud abierta, dialogante, pero cimentada en principios firmes, suceden estos milagros.

J. R. P. El espíritu abierto, dialogante... He ahí lo mejor, sin duda (y hasta diría: lo único realmente positivo) que ha traído el liberalismo.

A. S. ¿Lo dice Alain de Benoist esto?

J. R. P. No. Lo digo yo, pero estoy convencido de que alguien tan abierto como él lo suscribiría sin rechistar. Basta leer sus «Veinticinco principios de "moral"»[5] que publicamos en este mismo libro.

A. S. Volviendo al cristianismo, toda esa actitud de..., digamos, «enfrentamiento abierto y dialogante» me recuerda aquello que tú sueles decir: pese a tu alejamiento del cristianismo, te sientes incomparablemente más cerca de alguien que cree en Dios que de alguien que, endiosando a la materia, cree en ella. Lo señalabas, por ejemplo, en aquel número de *El Manifiesto*[6] en el que discutías sobre estas cuestiones con tu amigo José

---

3. A. de Benoist. Th. Molnar, *L'éclipse du sacré*, París, 1986.
4. AA. VV. *Liber amicorum Alain de Benoist*, París, 2004.
5. Véase págs. 210-216.
6. «Muerte del espíritu o muerte de Dios». Debate entre José Javier Esparza y Javier Ruiz Portella, en *El Manifiesto*, n.º 9, enero-marzo de 2008.

Javier Esparza, alguien con quien has fundado la revista y el periódico digital *El Manifiesto,*[7] y que durante años fue el introductor y principal teórico de la Nueva Derecha en España. Alguien que ha acabado convirtiéndose al cristianismo...

J. R. P. ...y que, sin embargo, sobre no pocas cuestiones sigue pensando y diciendo prácticamente lo mismo.

A. S. Lo que quería significar, aludiendo a la figura de Esparza, era lo siguiente. Aunque la situación en España no tiene nada que ver con la existente en países como Francia, Italia o Alemania, tampoco se puede decir que la Nueva Derecha en general y Alain de Benoist en particular sean, ni mucho menos, desconocidos en nuestro país.

J. R. P. No lo son, en efecto. Aparte de publicaciones como lo fueron en su tiempo *Punto y Coma* o *Hespérides*, o como lo es hoy *El Manifiesto*, Alain de Benoist, así como otros miembros del GRECE han sido invitados en repetidas ocasiones a dar conferencias y a participar en diversos seminarios o coloquios. Por lo que a su obra se refiere, son cuatro o cinco, además de la actual antología, los libros de Alain de Benoist hasta ahora publicados en español, aunque tampoco te puedo garantizar que si vas ahora mismo a una librería los puedas encontrar todos.

A. S. El que sí se encuentra, sin duda, es su último libro sobre el totalitarismo que publicasteis en Áltera.[8] Un libro (en cuya portada hay un fotomontaje de Lenin... ¡vestido con uniforme nazi!) que además de analizar el totalitarismo larvado que hoy sufrimos, se centra en el estudio y la denuncia tanto del totalitarismo comunista como del nazi.

J. R. P. ¡Y todavía tildan a ese hombre de «fascista», que en la burda jerga de los necios que circulan por ahí es tanto como decir «nazi»! Pero con todo esto nos hemos desviado del tema del cristianismo, del cual todavía nos queda lo que me parece más esencial.

A. S. ¿De qué se trata?

J. R. P. Mira, si bien es indudable que la concepción cristiana del mundo introduce la idea esa de universalización y de igualitarismo de la que

7. <www.elmanifiesto.com>

8. A. de Benoist. *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989)*, Barcelona, 2005.

hablábamos, tampoco me parece éste el reproche más importante que se puede dirigir al cristianismo.

A. S. ¿Te apartas en esto de Alain de Benoist?

J. R. P. En realidad no, aunque tampoco tendría la menor importancia, pues si algo no soportaría alguien como él sería el mimetismo o el servilismo por parte de quienes nos consideramos, por así decirlo, sus discípulos. Yendo al grano: si pese al inmenso respeto que me merecen los creyentes, no veo en el cristianismo el menor ápice de esperanza, no es por haber promovido en el mundo las nociones de universalismo e igualitarismo.

A. S. ¿Por qué es entonces?

J. R. P. Es porque la concepción cristiana del mundo, basada en el pecado, la culpabilidad y el repudio del inframundo terrenal, constituye una de las razones esenciales por las que los hombres de hoy se han alejado de todo aliento no ya religioso, sino espiritual. Es decir, constituye una de las razones esenciales que nos han abocado a la catástrofe. (Y si quieres un ejemplo muy concreto, te recordaré las consecuencias que para España ha tenido el repudio masivo, brutal... pero perfectamente comprensible, que la sociedad española ha efectuado del nacional-catolicismo franquista y de la inmensa carga de frustración y pazguatería —no sólo sexual, por lo demás— que tal fenómeno representó.)

A. S. Ya, pero ese rechazo del mundo terrenal que el cristianismo asimila a un «valle de lágrimas» constituye también uno de los puntos clave en los que se basa toda la crítica efectuada tanto por Alain de Benoist como por la Nueva Derecha en general.

J. R. P. ¡Por supuesto! Yo no he dicho lo contrario.

A. S. Me refiero a que todo el problema procede, en últimas, del dualismo cristiano según el cual la realidad —lo recuerda constantemente Alain de Benoist— estaría cortada en dos. Por un lado, el mundo divino, perfecto, absoluto; origen exclusivo de todo, que engendra *ex nihilo* el otro mundo: el sometido a la imperfección y al sufrimiento, a la culpa y al pecado, al tiempo y a la muerte. Dualismo que, por lo demás, no es en absoluto exclusivo del cristianismo. Lo comparten las tres religiones abrahámicas: la hebrea, la cristiana y la musulmana. Pero lo que importa es que esta concepción es también compartida desde otra perspectiva..., antirreligiosa, por lo demás.

J. R. P. ¿A qué perspectiva te refieres?

A. S. A la de la modernidad técnica y racionalista. La estructura de fondo es en ambos casos la misma. Si el mundo no es nada por sí mismo; si la naturaleza, más concretamente, depende de los designios de un Dios sobrenatural que, contrariamente a los dioses paganos, no habita en el mundo sino en el transmundo; si la naturaleza se convierte de tal modo en poco menos que en un montón de materia inanimada...: basta entonces poner, en el lugar del Supremo Hacedor divino que la anima, al Supremo Hacedor humano que la domina, y ante nosotros se despliega todo el orden (o todo el desorden) de esa Técnica y de esa Razón instrumental cuya función primera consiste en dominar y domeñar la naturaleza.

J. R. P. Y aquí es donde cabe conectar con otro gran tema de la Nueva Derecha: el ecologismo. Un ecologismo a cuyo respecto hay que reconocer que Alain de Benoist coge el toro por los cuernos cuando dice: «En un mundo finito» (y salvo para quien hubiera perdido el juicio, es manifiesto que el mundo es finito) «resulta imposible un crecimiento infinito». No hay más remedio, por lo tanto, que acabar con un sueño que ya ha empezado a convertirse en una pesadilla y que fue, por cierto, el proyecto del progresismo: extender el bienestar a base de colmar los deseos más inmediatos del hombre. Es imposible seguir con esta insensata pretensión de crecer hasta el infinito, cuando la naturaleza es limitada y el deseo humano, insaciable. De ahí, el título de uno de los últimos libros de Alain de Benoist, *El decrecimiento*, que también está editado en español y del que publicamos en esta antología uno de sus capítulos.

A. S. Y si de crecimiento económico hablamos, ello nos lleva a abordar toda la impugnación que del materialismo, de la economía y, en particular, del sistema capitalista hace nuestro autor.

J. R. P. «¿Se ha vuelto socialista este hombre, o qué?», me preguntaba la misma persona a la que me referí al principio de nuestra conversación. Le contesté remitiéndole a los textos que sobre las cuestiones económicas publicamos aquí mismo[9] (textos, dicho sea de paso, en los que con varios años de antelación... ¡se prevé el actual crack financiero!). También le tranquilicé señalándole que impugnar el capitalismo no significa en absoluto pretender instaurar el socialismo o abolir el mercado. En el fondo, se

9. Véase «La tercera edad del capitalismo», págs. 89-111.

trata simplemente —aunque no es simple, desde luego, la cuestión— de poner las cosas en su sitio.

A. S. ¿En qué sitio?

J. R. P. En el que es el suyo, en el que les corresponde.

A. S. ¿Hay, pues, un sitio, un orden propio, que corresponde a las diversas cosas?

J. R. P. Por supuesto. Y sólo en la medida en que se les reconoce tal sitio es posible no caer en el caos y en el nihilismo. Como cae la modernidad, cuando se imagina que todo es posible, que «querer es poder» (*Yes, we can!...*) y que la libre voluntad de los hombres constituye el fundamento mismo del mundo.

A. S. ¿Y cuál es entonces, para Alain de Benoist, el lugar que corresponde a las cosas de la economía, a las cosas, dicho llanamente, del comer y del yantar?

J. R. P. Suponiendo, además, que las cosas del yantar, como tú dices, tengan hoy día mucho que ver con la economía; es decir, con las cosas de esa gigantesca burbuja virtual en la que se ha convertido el mundo de la economía y más en particular —lo estamos viendo cada día con el actual crack— el mundo de las finanzas.

A. S. Es decir, el mundo de la «Forma Capital», como lo llama Alain de Benoist en las páginas —y me parecen decisivas— que aquí hemos seleccionado.[10] Pero una vez efectuada la anterior puntualización, ¿cuál es el lugar que le corresponde..., o mejor dicho, que debería corresponderles a «las cosas del comer»?

J. R. P. Un lugar obviamente necesario, indispensable, pero subalterno, secundario. No somos animales: lo que en primer lugar mueve al hombre no es la subsistencia física (confraternicémonos aquí con el cristianismo: «No sólo de pan vive el hombre»...). Por ello, el lugar de «las cosas del comer» no puede, no debe ser ese lugar primordial, casi exclusivo, que lo económico ocupa en nuestro mundo. Un mundo tan desquiciado que todo el orden de las cosas está literalmente al revés: lo esencial abajo, y lo secundario arriba. Ya lo vieron Carl Schmitt y Leo Strauss en su interesantísimo diálogo:[11] el horizonte final del liberalismo consiste en llegar al punto en

10. Véase pag. 134.

11. Heinrich Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político»: sobre un diálogo entre ausentes,* Madrid, 2008.

que el hombre deje de hacerse las preguntas esenciales para dedicarse al comercio. Es posible que, de tal modo, el hombre sea más pacífico, más «turistícamente cosmopolita»..., todo lo que se quiera, pero en la medida en que el hombre deja de lado esas cuestiones esenciales, ¡es menos hombre!

A. S. ¿Y cuáles son estas cuestiones esenciales?

J. R. P. Las que se expresan a través de la cultura, del arte; las que conciernen también al destino colectivo de los hombres, a la *polis* (digámoslo así para obviar la distinción entre «política» y «politiquería»). Las cosas, en suma, del espíritu, entendido éste en su acepción más amplia: esas cosas en las que se juega, en últimas, el sentido o el sinsentido de la vida. Todo ello es lo que se ve relegado en nuestro mundo a la categoría de entretenimiento —culto y refinado (en el mejor de los casos), pero entretenimiento, diversión. Suponiendo que no se vea relegado a algo peor: a un simple producto de «la industria cultural».

Es por todo esto por lo que un pensamiento como el de Alain de Benoist, al mismo tiempo que efectúa una «impugnación a la totalidad» del mundo en que vivimos, salta por encima —«nos libera», como dice el título de este libro— «de la derecha y de la izquierda».

A. S. ¿A qué te refieres?

J. R. P. A que tanto la derecha como la izquierda, o, por hablar con mayor propiedad, tanto el pensamiento liberal como el marxista comparten, desde dos enfoques obviamente enfrentados, la misma visión del mundo: esa concepción según la cual lo esencial no es ni el destino colectivo de los hombres, ni la *polis*, ni las cosas de la cultura o del espíritu. Lo único que es realmente fundamental; aquello de lo que se deriva todo; aquello que constituye, para ellos, el gran pilar del mundo... son las cosas del comer. «El hombre es lo que come», decía Feuerbach: ninguno de los valedores —capitalistas o socialistas— de nuestro mundo debería tener el atrevimiento de contradecirle. Pero es que además...

A. S. Oye, perdona que te interrumpa. ¿No sería mejor que los lectores lo descubrieran leyendo directamente las páginas que siguen?

J. R. P. Sí, tienes razón. Tanto más cuanto que, en realidad, ya hemos abordado los puntos más importantes para hacerse una idea de lo que se debate en estas páginas.

A. S. Quedan dos cuestiones, sin embargo, que sólo hemos rozado de pasada.

J. R. P. ¿Cuáles?

A. S. Por un lado, el del igualitarismo, cuya denuncia constituía uno de los temas centrales de la Nueva Derecha durante sus primeros años, mientras que, al convertirse en algo que no es ni de derechas ni de izquierdas…

J. R. P. O que, tomando cosas de un lado y del otro, es a la vez de derechas y de izquierdas, como prefiere decir Benoist. Pero te he interrumpido. Decías que el igualitarismo…

A. S. Parece como si últimamente la crítica del igualitarismo hubiera quedado diluida, relegada…, lo cual no significa, desde luego, que Alain de Benoist se haya convertido en ningún defensor del igualitarismo.

J. R. P. Más que de igualitarismo convendría hablar de ideología (o de demagogia…) igualitarista, que es lo que caracteriza a una sociedad como la nuestra. Una sociedad que, por un lado, está impregnada por el espejismo del «¡Toos iguales!», es decir, por la bobería de la igualdad no sólo de derecho sino también, idealmente («¡Ah, si se pudiera!…»), de hecho. Ya sabes: «¡Todo vale, tío!», todo es igual a todo, tanto lo bueno como lo malo, tanto lo bello como lo feo (basta ver el «arte» de hoy), tanto los inteligentes como los necios, tanto los fuertes como los débiles: el mundo es un inmenso vacío, sólo lo llena la nada. «¡Crece el desierto!», diría Nietzsche.

A. S. Esto es el igualitarismo, en efecto: la pretensión de nivelarlo todo por abajo, de olvidar, aboliendo diferencias y jerarquías, la búsqueda de la excelencia. Con lo cual sólo se puede conseguir, como es lógico, lo que se ha conseguido: la sociedad más zafia y vulgar de todos los tiempos.

J. R. P. Sí, pero esta sociedad que vive dominada por el señuelo igualitario es, al mismo tiempo, la que mantiene los más profundos abismos de desigualdad en cuanto a la riqueza y el poder. Por ello —opina Benoist— puede resultar equívoco o ambiguo centrar el debate en torno al igualitarismo, Así lo dice explícitamente en la Introducción a la reedición de los artículos que publicó hace años en el *Figaro-Magazine*, donde precisa, además, algo que es importante destacar: «El pensamiento que hoy domina ya no es, propiamente hablando, «igualitario». Lo definiría más bien como una mezcla de humanitarismo bobalicón y de ideología de los derechos humanos puesta al servicio de la devastación espectacularo-mercantil».[12]

12. A. de Benoist. *Au temps des idéologies «à la mode». Articles parus dans Le Figaro-Dimanche et Le Figaro Magazine (1977-1982)*, París, 2009, p. 17.

A. S. «El humanitarismo bobalicón»...: eso que en España llamamos «el buenismo». ¡Qué idea tan cierta!

J. R. P. Lo es, en efecto. Pero de todos modos la cuestión —quizá la más compleja y peliaguda de todas— se mantiene abierta, sin resolver...

A. S. ¿Qué es lo que habría que resolver?

J. R. P. Lo que habría que resolver..., lo que habría que conciliar, mejor dicho, son dos cosas aparentemente contradictorias. Por un lado, la necesaria (y hoy tan limitada) igualdad de oportunidades para todos; para todos... los iguales en talento y capacidades, quiero decir —cosa que jamás aceptará la ideología igualitarista, para la cual ningún hombre es, *per se*, más capaz o incapaz que otro; sólo hay «explotadores» y «víctimas de la explotación».

A. S. Con otras palabras, de lo que se trata es de conseguir una estricta igualdad de oportunidades para todos los que se la merezcan. Bien, pero ¿qué es lo que se contrapone —decías— a esta igualdad?

J. R. P. Se contrapone a ella, al menos aparentemente, la necesaria primacía de la excelencia. Es decir, la verdadera justicia, la aristotélica, según la cual hay que dar a cada cual lo suyo: no lo mismo, sino lo suyo —la justa retribución. Pero esta primacía de la excelencia no tiene nada que ver con el encumbramiento de los listillos, como el que promueve, por ejemplo, la meritocracia norteamericana. De lo que se trata, por el contrario, es de la primacía de una auténtica aristocracia del espíritu, llamémosla así: algo de cuya necesidad Alain de Benoist —estoy convencido— sigue tan consciente hoy como hace cuarenta años, por más que ahora hable mucho menos de ello.

A. S. Donde sí habla claramente de tales cuestiones es en la Introducción —figuran amplios extractos en esta antología—[13] a la reedición de *Vu de droite* [Visto desde la derecha], el libro que ha cosechado un mayor y más masivo éxito entre los muchos que ha publicado. Con lo cual creo que podemos dar por terminado...

J. R. P. Espera un momento. Decías que nos quedaban dos cuestiones. Una, la del igualitarismo. ¿Cuál es la otra?

A. S. Ah, sí. Se trata de algo íntimamente relacionado con lo anterior. Es toda la cuestión de «la ideología de los derechos humanos», que la

13. Véase pág. 144.

Nueva Derecha siempre ha combatido (lo hacía, por ejemplo, el mismo Benoist en el texto que tú citabas hace un instante); es decir, se trata, de manera más general, de toda la cuestión de la democracia y de lo que corresponde entender por ella.

J. R. P. Lo que corresponde entender por «democracia»... En el fondo, sólo corresponde entender dos cosas. O bien la democracia se entiende como toda una concepción general del mundo: del nuestro, de ese mundo desnortado y sometido a la ideología del economicismo y del igualitarismo. La «democracia» sería entonces uno de los nombres de semejante mundo, al menos si tomamos en consideración la palabrería —«¡Democracia y Libertad! ¡Libertad y Democracia»— que, como un talismán mágico y vacío, como un mantra sin contenido, van repitiendo mil veces al día los dueños políticos, mediáticos y económicos de este mundo.

A. S. Está claro que, si la democracia fuera eso, a uno no le quedaría más remedio que ser profundamente antidemocrático. Pero por «democracia» también se puede —se debe— entender otra cosa, ¿no?

J. R. P. Por supuesto. Y es lo que entiende Alain de Benoist. La democracia —y en tal caso uno sí es profunda, auténticamente demócrata— no tiene nada que ver con una concepción general del mundo. La democracia es algo realmente importante, pero que se limita a dos cosas. A la libertad de expresión y asociación (lo único realmente positivo, decía yo antes, que ha aportado el liberalismo) y a lo que la democracia era, por ejemplo, en Grecia: no una concepción del mundo, sino un instrumento de gobierno; un medio para designar, en nuestro caso, a los gobernantes. Comprensión de la democracia como «noción intrínsecamente política» que Benoist, apoyándose en Carl Schmitt, desarrolla de forma admirable en uno de los textos (el ya referido de *Vu de droite*) que aquí publicamos.

A. S. ¿Y qué hacemos con la impugnación de la ideología de los derechos humanos? ¿No resulta contradictorio impugnar tales derechos y estar a favor de la democracia?

J. R. P. Todo lo contrario. Oponerse a la ideología de los «derechos humanos» no significa en absoluto ser antidemócrata o propugnar algún tipo de autoritarismo. Significa todo lo opuesto. Supone combatir la ideología del individualismo gregario, del atomismo masificado. Significa afirmar, frente a la degeneración del hombre masa, la dignidad del

hombre persona; una afirmación que pasa por la defensa, frente a los derechos del pretendido «Hombre universal», de los «derechos de los pueblos». A condición de entender «pueblo», «sociedad», «polis», «comunidad»... (da igual el nombre), como corresponde entenderlo: como unidad orgánica en el tiempo y en el espacio.

A. S. Con lo cual, si te das cuenta, estamos volviendo a nuestro punto de partida: a la crítica del universalismo y del individualismo. Pero no vamos a volver, claro está. Vamos a dejarlo ahí, a fin de que, reflexionando sobre todo ello, pueda el lector entrar a fondo en el gran debate que se abre con esta antología.

J. R. P. Una antología —último punto a destacar— cuya realización habría sido imposible sin la valiosa ayuda que Rodrigo Agulló ha aportado en la selección de textos, y cuya contribución corresponde agradecer aquí como se merece.

I

Contra el liberalismo y el capitalismo. Más allá de las izquierdas y derechas

El capitalismo: ese modo de vida

BOLSTANKI y Chiapello definen el capitalismo como «un proceso regido por una norma de acumulación ilimitada de capital». En sentido estricto el capitalismo es, en efecto, un sistema autorreferencial. Este sistema está encaminado a que el dinero produzca siempre más dinero. El beneficio no es sino el medio más eficaz de conseguirlo. La acumulación de bienes materiales y el incremento del poder adquisitivo no son más que las consecuencias. Fundamentalmente, el capitalismo es el sistema que hace del capital un fin en sí mismo, pero en sentido amplio, el capitalismo también es la civilización que hace de los valores económicos, financieros y mercantiles las normas ineludibles de su visión del mundo. Dicho modelo de civilización es el que triunfa en la actualidad.

Los valores de clase han dado lugar a una ideología planetaria: el capitalismo era antes un sistema económico que ha pasado a ser un modo de vida. Ayer algunos pregonaban: «agrupémonos y mañana la Internacional será el género humano». Hoy en día son las multinacionales las que son el género humano. Signo revelador: nunca ha habido tantos gobiernos de izquierda en Europa, y nunca la política económica europea ha estado tan sometida a las leyes del mercado. Ignacio Ramonet escribe: «¿es una casualidad que las democracias, minoritarias en el mundo cuando se esforzaban en yugular a las potencias económicas, se hayan vuelto ampliamente mayoritarias desde el día en que se han puesto a su servicio?».

La doctrina del capitalismo liberal descansa sobre dos creencias fundamentales. La primera de ellas es que los individuos nunca sirven mejor al

interés general como cuando intentan maximizar egoístamente sus propios intereses, lo que representa un cambio total, tanto desde el punto de vista moral como desde el político. La segunda es que toda economía de mercado tiende hacia un «orden espontáneo» que corresponde a un equilibrio óptimo (lo que evidentemente no es más que un acto de fe, pues es imposible decir que una situación es absolutamente mejor que otra, si precisamente no existe ninguna otra). Ante tal perspectiva, la sociedad sólo está constituida por átomos individuales que nunca preceden a sus fines. El mercado es percibido como un mecanismo «natural» cuando en realidad es una institución histórica atada a unas prácticas sociales muy precisas.

El capitalismo de mercado se ha impuesto progresivamente, con su sistema de precios fluctuantes que repercuten sobre la producción de bienes, como el sistema de crecimiento y desarrollo más eficaz de la historia. No podemos negar esta eficacia. Además, es evidente que no se puede prescindir del mercado en una economía de especialización e intercambio. Todas las doctrinas que han afirmado lo contrario han fracasado. Su gran error ha sido haber querido derrotar al capitalismo en su propio terreno. Por definición, nada puede ser más eficaz en economía que el sistema económico en el que la eficacia, el resultado calculable y mensurable, constituya el criterio absoluto.

Más que intentar negar la eficacia del sistema capitalista, debemos preguntarnos sobre sus límites y su alcance. Desde el origen, el capitalismo ha manifestado caracteres intrínsecos (primado de la utilidad y de la cantidad, búsqueda del beneficio máximo a cualquier precio, racionalización integral de los comportamientos, legitimación de la búsqueda egoísta del interés particular, transformación de los deseos humanos en necesidades, tendencia al reconocimiento del mundo como simple fuente de utilidades comercializables, etc.) que, influyendo en la evolución de las costumbres y los espíritus, han ocasionado un grave deterioro de la vida social. No viéndose a sí misma con horizontes de sentido más allá de la producción y el consumo, la sociedad en el capitalismo se vuelve cada vez más opulenta y desesperante: su riqueza material aumenta mientras su vínculo social se empobrece.

Lionel Jospin dice con frecuencia: «sí a la economía de mercado, no a la sociedad de mercado» —es decir, a la sociedad misma concebida de

acuerdo al modelo del mercado. La fórmula es excelente, ¿pero tiene sentido aún en una sociedad que, con toda evidencia, es ya administrada como auxiliar del mercado? Y sobre todo, ¿cómo impedir que la primera parte de la fórmula no desemboque mecánicamente en la segunda?

La economía no es un asunto que nos resulte ajeno. Incluso los que la critican están atrapados en ella. La economía nunca puede ser separada de la sociedad global. La diferencia consiste en que anteriormente estaba empotrada en la sociedad global, mientras que hoy día es esta última la que está empotrada en la economía. La evolución de las relaciones entre la política y la economía es significativa a este respecto. No basta con decir que la economía se ha impuesto a lo político relegándolo a un segundo plano o a un rango subalterno. Además, hay que destacar que la economía tiende a remplazar a lo político pasando a ser ella misma el verdadero centro de estrategia y decisión políticas.

No existe alternativa al capitalismo cuando se entra en su sistema de valores. Hacer frente a la tendencia expansiva del mercado, que por definición no conoce límite alguno, no consiste en intentar poner a punto un sistema tan eficaz que a la vez sea «más justo», sino en movilizar todos los medios que permitan restringir la influencia de la esfera mercantil. Medios externos, con la puesta en marcha de una economía plural en la que la lógica mercantil no sea más que un componente, y con el desarrollo de un tercer sector, ni mercantil ni público, en conexión con las actividades cotidianas de los ciudadanos. Más medios externos con medidas concretas como la tasa Tobin, que prevé un tributo del 0,5% sobre la especulación de las divisas. Pero también medios internos con la desmercantilización de las mentalidades, de los imaginarios y de los comportamientos. Se trata, pues, de relativizar en nosotros mismos y hasta en nuestras maneras de ser la parte dada a los valores económicos y mercantiles. En su último libro, *De l'inhumanité de la religion*, Raoul Vaneigem escribe: «el capitalismo alcanza su estado parasitario cuando el valor de utilización de la mercancía tiende a cero y su valor de intercambio al infinito». En eso estamos.

Se esfuma la división derecha-izquierda

TODO el mundo conoce estas declaraciones de Alain* que hemos citado a menudo: «Cuando se me pregunta si la brecha entre partidos de derecha y partidos de izquierda, hombres de derecha y hombres de izquierda, tiene todavía sentido, la primera idea que me viene a la cabeza es que el hombre que formula esta pregunta no es ciertamente un hombre de izquierdas».[1] Alain escribió esto en 1925. Se sorprendería quizás al constatar que esta cuestión que imaginaba podría ser formulada solamente por un hombre de derechas, está hoy en boca de todos.

En efecto, desde hace algunos años, todas las encuestas de opinión coinciden en reflejar el hecho de que a ojos de una mayoría de franceses, la división derecha-izquierda está cada vez más desprovista de sentido. En marzo de 1981 eran sólo un 33% los que consideraban que las nociones de derecha e izquierda estaban obsoletas y ya no permitían rendir cuentas de las posiciones de los partidos y los políticos. En febrero de 1986 eran un 45%; en marzo de 1988, un 48%; en noviembre de 1989, un 56%.**

---

* El autor se refiere a Émile Chartier, filósofo francés comúnmente conocido como Alain *(N. del T.)*.

1. Las notas señaladas con cifras remiten a una abundantísima referencia bibliográfica y se encuentran agrupadas al final del libro. Se señalan con asterisco las notas que comportan comentarios del autor o alguna explicación de los traductores. *(N. del Ed.)*

** Encuesta de Sofres, en *Le Point*, 27 de noviembre de 1989, pp. 62-65. El sondeo revelaba que una mayoría de simpatizantes socialistas ya no veía diferencias sensibles con la

Esta última cifra ha vuelto a darse en otros dos sondeos efectuados por Sofres y publicados en diciembre de 1990 y en julio de 1993.[2] Aparentemente no ha variado desde entonces. Según un nuevo sondeo de Sofres publicado en febrero de 2002, seis de cada diez franceses, englobadas todas las categorías, consideran ahora que la separación derecha-izquierda está obsoleta. En cuanto a la opinión inversa según la cual esta separación tiene todavía sentido, desde 1991 sólo es defendida por un 33% de las personas interrogadas, frente a un 43% en 1981.

Esta evolución es evidentemente notable, y ello es así por tres razones. Primero, porque manifiesta una tendencia que se acentúa regularmente: de año en año, las nociones de derecha e izquierda aparecen cada vez más desacreditadas. A continuación, porque se ha tratado de una evolución rápida, puesto que ha bastado sólo una decena de años para que la división derecha-izquierda pierda más de veinte puntos de apoyo. Finalmente, porque esta evolución es un hecho en todos los medios políticos y todos los sectores de opinión: en abril de 1998, un sondeo de Sofres permitió constatar que incluso es en la izquierda donde tal convicción del carácter obsoleto de las nociones de derecha y de izquierda ha progresado más desde 1981.[3]

Sin embargo, al mismo tiempo, una mayoría de franceses continúan declarándose ellos mismos de derechas o de izquierdas, resultado paradójico que confirma la amplitud del abismo que separa a los partidos políticos de sus electorados. Sin embargo, este autoposicionamiento comienza él mismo a debilitarse. Aunque en los años sesenta, el 90% de los franceses se posicionaban sin remordimientos en el eje derecha-izquierda,[4] sólo eran un 73% los que en 1981 se situaban en una u otra de las dos familias políticas, un 64% en 1991 y sólo un 55% en 2002. La proporción de franceses que se clasificaban ellos mismos «ni en la derecha ni en la izquierda» ha saltado sin embargo de un 19% en 1995 a un 45% hoy en día (sondeo Sofres-Cevipof publicado en febrero de 2002).

---

derecha en lo relativo a temas tales como los derechos humanos, la cultura o la protección social, mientras que una mayoría de electores del RPR-UDF declaraban no tener nada que ver con la izquierda en temas como la escuela, la lucha contra la delincuencia o la política de información.

Todas estas cifras muestran claramente que la oposición derecha-izquierda, la cual ha estructurado el paisaje político francés durante dos siglos, que Emmanuel Berl pudo describir en su época como «la distinción que de lejos está más viva para la masa del electorado francés» y que Jean-François Sirinelli calificaba no hace todavía tanto como «la gran diferenciación francesa por excelencia»,[5] está en vías de perder una gran parte de su significado, aunque reaparezca de manera fugaz con motivo de las consultas electorales más mediatizadas.

*

Es tanto más sorprendente —pero igualmente tanto más revelador— cuanto que fue en Francia donde las nociones de derecha e izquierda vieron la luz.

En efecto, las hacemos remontar al 28 de agosto de 1789, fecha en que los Estados Generales, reunidos desde el mes de mayo y transformados en Asamblea Constituyente, entablaron en Versalles un debate sobre el derecho a veto del rey. Se trataba de saber si dentro del régimen de la monarquía constitucional que estaba instaurándose entonces, el monarca podría o no disponer de un derecho de decisión superior a la soberanía nacional, es decir, de un poder que primara sobre los representantes del pueblo reunidos como cuerpo político en lo concerniente a la expresión de la ley. Para manifestar su elección, los partidarios del derecho a veto real se situaron en la sala (que no era un hemiciclo) a la derecha del presidente de la cámara, mientras que sus adversarios se situaron a la izquierda. La distinción derecha-izquierda, puramente topográfica en sus comienzos, había nacido.* Se expandiría progresivamente por toda Europa y después por el mundo entero, implantándose de forma duradera en los países latinos, y de manera más circunstancial en los países germánicos y, sobre todo, en los anglosajones. En Francia será con la llegada de la III República y, sobre

* La fecha del 28 de agosto de 1789 es la que más a menudo se cita, pero no unánimemente. Algunos autores hablan del 11 de agosto, otros del mes de septiembre. En su *Histoire parlementaire de la Révolution française*, publicada en 1834, Buchez y Roux sostienen que la polarización derecha-izquierda apareció antes del 27 de junio. En cualquier caso, dos años más tarde, un texto de *L'Ami des Patriotes*, publicado el 27 de agosto de 1791, ya hablaba de «derecha» e «izquierda» en el seno de la [Asamblea] Constituyente.

todo, tras el affaire Dreyfus, cuando adquirirá su actual significado y formará verdaderamente parte del lenguaje corriente.*

¿Cuáles son las razones de este retraimiento progresivo de las referencias, de esta interferencia entre las nociones de derecha y de izquierda a la que asistimos hoy en día?

Hay varias maneras de responder a esta cuestión. Una de ellas consiste en interrogarse sobre el sentido exacto que hay que atribuir a los términos de «derecha» e «izquierda», tratando de llevarlos, de nuevo, ya sea a temas permanentes que les caractericen de forma exacta, ya sea a temperamentos (rasgos psicológicos, «sensibilidades») cuya recurrencia podríamos observar en familias políticas bien determinadas, ya sea incluso a conceptos clave que constituirían el «núcleo duro» y cuyo valor heurístico podría facilitarnos el análisis. Este paso desemboca en un callejón sin salida. Por una parte, en el curso de la historia los grandes temas ideológicos no han cesado de «viajar» de derecha a izquierda, o de izquierda a derecha. Por otra parte, siempre ha habido varias derechas y varias izquierdas, y la reducción a un tipo ideal unitario resulta generalmente imposible. Por último, lo que entendemos por «derecha» e «izquierda» varía considerablemente según épocas y lugares. En estas condiciones, vale más atenerse a algunas observaciones puestas en contexto.

La primera observación que podemos hacer es de orden histórico. Conduce a constatar que los tres grandes debates que desde hace dos siglos habían sustentado en Francia la diferenciación derecha-izquierda, en lo esencial, se han terminado hoy en día.

El primero de estos debates es el que hizo referencia a las instituciones. Evidentemente, comienza con La Revolución y va a oponer durante un siglo aproximadamente a los partidarios de la República, a los partidarios de la monarquía constitucional y a los nostálgicos de la monarquía de derecho divino. Es, ante todo, un debate referido a la Revolución misma que desemboca en la Restauración y, con ella, al compromiso de 1815 que marca, de alguna manera, el acto del nacimiento de la Francia moderna.

* Cf., por ejemplo, Marcel Gauchet, «La droite et la gauche», en Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 3: *Les France. 1: Conflicts et partages*, Gallimard, 1993, quien demuestra que la difusión de los términos ha tardado más de lo que se cree en imponerse.

Es después, a partir de la Monarquía de Julio, un debate sobre la definición del régimen político —república o monarquía— que concluye en 1875, con el establecimiento del sufragio universal y la instalación definitiva del régimen republicano. A partir de esta fecha, las derechas se vuelven en lo esencial republicanas, mientras que los movimientos monárquicos son progresivamente desplazados a los márgenes del abanico político.

El segundo gran debate, a partir de 1880, se refiere a la cuestión religiosa. Enfrentando a los partidarios de una concepción «clerical» del orden social con los partidarios de una visión puramente laica, toma naturalmente el relevo de la disputa sobre las instituciones, y se traduce en polémicas de una violencia a menudo olvidada hoy día. Durante algún tiempo va incluso a identificarse plenamente con la división derecha-izquierda y servir de piedra de toque de toda la vida política. «Por comparación —escribe René Rémond— cualquier otra divergencia parecía secundaria. Quienquiera que observara las prescripciones de la Iglesia Católica era *ipso facto* situado a la derecha, y el anticlerical no tenía necesidad de producir otras pruebas de sus sentimientos democráticos y de su adhesión a la República.»[6] Es en este clima donde se desarrollan sucesivamente el «escándalo del fichero masónico» y después el caso Dreyfus (que hará pasar el antisemitismo de izquierda a derecha y, por primera vez, instaurará la división derecha-izquierda en los ámbitos intelectuales). Esta disputa desemboca en 1905 en la separación Iglesia-Estado. Dejará profundas huellas en la vida política francesa, aunque perdiendo poco a poco intensidad con, por un lado, la adhesión de una parte cada vez más numerosa de la jerarquía católica a las instituciones republicanas y, por otro lado, con la aparición de una teoría secularizada del orden social tradicional (de Auguste Comte a Taine), doble movimiento que desembocará en una progresiva disociación de la Iglesia y la Contrarrevolución. Más tarde, la extensión del conflicto religioso no cesará de menguar para sobrevivir, en un futuro, únicamente en la disputa sobre el modelo de escuela.*

El último debate es, evidentemente, el debate social. Entablado en 1830 cuando el capitalismo se impone a las formas económicas heredadas del

* *Querelle scolaire* en el original. La expresión francesa se usa para referirse a la querella política sobre el modelo de educación, tema recurrente en el debate intelectual y político en Francia *(N. del T.)*.

pasado, este debate abre el frente de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, contienda que se acentúa con el desarrollo de la sociedad industrial, el nacimiento del socialismo y el surgimiento del movimiento obrero. Interrumpido por un tiempo durante la «unión sagrada» de la Primera Guerra Mundial, cobra fuerza a partir de 1917. En el plano político, a partir de 1920, ser de izquierdas no es solamente ser republicano (puesto que todo el mundo, o casi, era republicano), ni incluso ser laico (puesto que en lo sucesivo habrá católicos de izquierdas). Es ser socialista o comunista.

Por tanto, la cuestión social plantea, antes que nada, el problema del papel del Estado en la regulación de la actividad económica y en la eventual redistribución de la riqueza. Repartida entre reformistas y revolucionarios, la izquierda se identifica con el rechazo a la economía de mercado, incluso a la propiedad privada, y está a favor de una economía planificada, centralizada y controlada por el Estado. Su objetivo es asegurar la promoción o emancipación colectiva por medio de instituciones económicas y sociales, realizando una forma de contracto general a través de la colectivización de los medios de producción. La izquierda, por otra parte, plantea reivindicaciones de naturaleza esencialmente cuantitativas y materiales, lo que viene a decir que denuncia los métodos del capitalismo (la explotación del trabajo y las desigualdades en el reparto de la riqueza) sin cuestionar su objetivo central (conseguir desarrollar cada vez más la producción). Por último, busca anclarse en los asalariados, cuyo núcleo lo constituye la clase obrera, para intentar forjar una fuerza política portadora de un proyecto concreto de emancipación. Este proyecto estático y productivista perdurará durante décadas, antes de hundirse, en su momento, bajo los efectos conjuntos de la implosión del «socialismo real» y del agotamiento del modelo del Estado providencia, mientras la «clase obrera», volviéndose ella misma cada vez más reformista, se evaporará progresivamente al entrar en contacto con el consumismo y el accionariado popular.

De esta manera, como escribe de nuevo René Rémond, «en un reducido lapso de tiempo, casi todos los temas en los que se juegan unas elecciones, que hacen y deshacen mayorías, que nutren los debates, que dan a la vida política sentido y color, han dejado de suscitar pasiones, han perdido como su brillo y hasta han desaparecido del escenario».[7]

Pero volvamos a consideraciones más actuales. Tras la Segunda Guerra Mundial, el rápido aumento del nivel de vida medio se vio acompa-

ñado de una profunda transformación, tanto de los comportamientos políticos, como de las costumbres y los valores de la sociedad civil. Por una parte, «en la Francia enriquecida de los Treinta Gloriosos, el debilitamiento de las obligaciones económicas conllevó el debilitamiento de los controles sociales».[8] Por otra parte, la expansión de la clase media empezó a borrar los criterios de voto confesionales y sociológicos. Todavía a mediados de los años sesenta, cuanto más católico se es, más se vota a la derecha; y en el plano social, cuanto más obrero se es —o cuanto más se siente uno obrero, ya que es la percepción subjetiva de la clase social la que ejerce sobre la elección política la influencia más decisiva—, más se vota a la izquierda. Diez años más tarde, esto ya no es del todo cierto. Los observadores señalan, entonces, la especificidad, por un lado, del comportamiento político de las «capas medias asalariadas» cuyos efectivos han aumentado hasta superar el doble entre 1954 y 1975 (debido a la expansión del sector terciario y del sector público), y que votan sobre todo a la izquierda, y, por otro, del comportamiento de los «independientes» (es decir, los que trabajan por cuenta propia), que votan sobre todo a la derecha.

Desde entonces, este movimiento se ha expandido ampliamente. El sentimiento de pertenencia a una clase social, tal y como lo miden regularmente los sondeos de opinión, ha caído de un 68% en 1976 a un 56% en 1987 —y es entre los obreros donde más ha bajado, pasando del 74% al 50%. En cuanto al voto católico, éste se distribuye ahora entre todos los sectores de opinión: entre 1978 y 1988, la correlación de voto de derechas y práctica católica bajó 20 puntos.

En 1981, la llegada de la izquierda al poder pareció consagrar la victoria de este nuevo modelo sociológico. Para explicarlo se invocaba, tanto la urbanización o el crecimiento económico, como la generalización del trabajador asalariado, la terciarización de la economía, el trabajo de las mujeres, las consecuencias del *baby boom*, etc. Poco después, sin embargo, el rápido retroceso de la izquierda en el seno mismo de las categorías que le habían llevado al poder, al mismo tiempo que la aparición de nuevos partidos (ecologistas o nacional-populistas) y de nuevos movimientos sociales (las «cooperativas»), comenzarán a sembrar la duda sobre la validez de este esquema, y favorecerán la aparición de modelos competidores recusando, de entrada, la pertinencia de la separación derecha-izquierda y

de sus fundamentos sociológicos. Es entonces cuando se empieza a hablar de un «nuevo elector» que se determina en cada momento sin excesiva consideración por las solidaridades sociales o profesionales, manifestando únicamente una «racionalidad» bastante limitada.* Se entra, entonces, en la era de lo que se ha venido a llamar el «self service electoral» o la «democracia comercial».[9] «Los electores toman de la derecha y de la izquierda lo que les parece —escribía Jerôme Jaffré—. Este fenómeno es la demostración de la desestructuración ideológica de los franceses, la cual se corresponde con el debilitamiento de los grandes partidos.»[10]

De todo ello resultó un aumento notable de la volatilidad electoral. En 1946, François Goguel había calculado que entre 1877 y 1936 el equilibrio de fuerzas entre el conjunto de las derechas y la agrupación de las izquierdas no varió nunca más de un 2% en Francia. Hoy día sabemos que el 17% de los electores de extrema izquierda de las legislativas de 1986 votaron a un partido de derechas en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 1988, y que un 60% de los electores de François Miterrand en 1988 rechazaron votar socialista en 1993.

A esta desestructuración del electorado respondieron las planas mayores del mundo político y los equipos de gobierno con un reajuste prodigioso.[11] No sólo la izquierda ha terminado por aceptar las instituciones de la V República, o el principio de disuasión nuclear contra el que tanto había combatido en el pasado; no sólo la derecha se ha acercado en gran parte a la izquierda en temas tales como la contracepción, la pena de muerte y los nuevos modelos de autoridad en la familia y la sociedad, sino que la derecha y la izquierda parecen la una y la otra condenadas, desde el momento en que alcanzan el poder, a poner en marcha cada vez más la misma política —lo cual evidentemente no ayuda a clarificar las cosas. Desde luego que la derecha quiere un poco más de liberalismo y un poco menos de política social, mientras que la izquierda prefiere un poco más de polí-

* Nonna Meyer y Pascal Perrineau señalan a este propósito que «la noción misma de "racionalidad" política es muy relativa. El elector fiel al partido del que cree que defiende los intereses de su clase social o los valores de su religión no es menos racional que el que cambia, y el que oscila entre partidos pertenecientes a la misma familia política, no es más racional que aquel que transgrede la frontera izquierda-derecha» (*Les comportements politiques*, Armand Colin, 1992, p. 87).

tica social y un poco menos de liberalismo. Pero al final, entre el social-liberalismo y el liberalismo social, no podemos decir que la clase política esté verdaderamente dividida.

El resultado más claro de este «reajuste» es que los electores, sintiéndose constantemente decepcionados, tienen cada vez más tendencia a refugiarse en la abstención o a dar su voto a partidos puramente contestatarios, mientras que la noción de «clase política» considerada de manera unitaria —y generalmente peyorativa— va sustituyendo a la distinción derecha-izquierda. En la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 1988, los dos principales candidatos, François Mitterrand y Jacques Chirac, obtuvieron juntos el 54,1% de los sufragios. El 21 de abril de 2002, Chirac y Lionel Jospin sólo obtuvieron entre los dos un 35,8%. Con un 19,7% de los sufragios, Chirac además obtuvo el récord más bajo jamás obtenido por un presidente electo desde 1974 (François Mitterrand obtuvo ya en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 1988, el 34,1%). Por último, tanto en la derecha como en la izquierda, las pérdidas de votos han sido enormes: ¡seis millones de voces! En total, si añadimos la tasa record de abstención ahora cercana al 40% y el número de sufragios que fueron entregados en la primera vuelta a candidatos marginales o sin posibilidad alguna de ser elegidos, se constata que uno de cada cuatro franceses vota ahora fuera del sistema y que los «partidos de gobierno» representan sólo un tercio del electorado.

Una transformación tal del paisaje político deja la impresión de que algo llega a su fin. Tal es el sentimiento de Serge Latouche, quien escribe:

> La forma política de la modernidad se ha quedado sin aliento porque ha concluido su carrera. La derecha y la izquierda han realizado su programa en lo esencial. El juego de la alternacia ha salido extraordinariamente. La derecha ilustrada y la izquierda reivindican la herencia de las Luces, pero ni la una ni la otra lo hace completamente. Cada una ha visto cumplir su parte del programa. La izquierda, cuyo imaginario se liga a la vertiente radical de las Luces, adoraba el progreso, la ciencia y la técnica; de Condorcet a Saint-Simon, encontramos los mismos temas. La derecha liberal e ilustrada, de Montesquieu a Tocqueville, exaltaba la libertad individual y la competencia económica. La izquierda reclamaba el bienestar para todos, y la derecha el crecimiento y el derecho a disfrutar del fruto de sus

empresas. No sin dificultades ni crisis, el Estado moderno ha cumplido todo esto.*

Régis Debray observa por su parte:

> Cuando no haya más diferencia entre la izquierda y la derecha que entre los servicios de una banca nacionalizada y los de una banca privada, o entre un telediario de una cadena pública y el de una cadena privada, pasaremos de la una a la otra sin remordimientos y, quién sabe, sin darnos cuenta.[12]

Al parecer, estamos en este punto.

Algunos se regocijarán en nombre de las ventajas del «consenso» —ese consenso que Alain Minc no ha dudado en comparar con un «círculo de razón». Se equivocan. Primero, porque la democracia no es la extinción del conflicto, sino el conflicto controlado. Para que una sociedad política funcione normalmente debe, evidentemente, establecerse un consenso sobre el marco y las modalidades del debate. Pero si el consenso hace desaparecer el debate mismo, entonces la democracia desaparece a la vez,

* «Le MAUSS, est-il apolitique?» en *La Revue du MAUSS*, tercer trimestre de 1991, pp. 70-71. Con espíritu similar, Jacques Julliard dijo que «la izquierda ha acabado exangüe debido a su propio éxito: muere por haber cumplido en dos siglos lo esencial de su programa.» («Une quatrième vie pour la gauche» en *Le Nouvel Observateur*, 25 de febrero de 1993, p. 44). Para ser justos, habría que decir que también «se muere» por haber visto realizado una parte de su programa por sus adversarios. Por su parte, Gérard Grumberg y Étienne Schweisguth constatan que la derecha defiende sobre todo el liberalismo económico, mientras que la izquierda defiende sobre todo el liberalismo cultural, el liberalismo filosófico, reconciliando así, aparentemente, a todo el mundo: «El fuerte vínculo entre el liberalismo cultural y la orientación a la izquierda por un lado, y el liberalismo económico y la orientación a la derecha por otro, podrían llevar a preguntarnos si estos dos liberalismos no constituyen los dos polos opuestos de una única e igual dimensión, que no sería otra que la misma dimensión derecha-izquierda». (Libéralisme culturel et libéralisme économique» en Daniel Boy y Nonna Mayer [eds.], *L'électeur français en question*, CEVIPOF-Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990.) Pero observan también que «el cruce de las dos escalas del liberalismo económico y del liberalismo cultural hace surgir entre ambos una relación muy débil», lo cual desemboca en un resultado paradójico: «El liberalismo económico y el liberalismo cultural tienen cada uno una fuerte relación estadística de sentido opuesto a la dimensión derecha-izquierda y, sin embargo, están el uno al otro unidos negativamente de forma muy débil» (ibid.).

ya que ésta implica, por definición, si no la pluralidad de partidos, al menos la diversidad de opiniones y de opciones, al mismo tiempo que el reconocimiento de la legitimidad de un enfrentamiento entre estas opiniones y opciones con el fin de que el adversario no sea transformado en enemigo (ya que la oposición de ayer puede ser la mayoría de mañana). Ahora bien, si a los partidos sólo les separan diferencias programáticas insignificantes, si las facciones competidoras ponen en marcha fundamentalmente las mismas políticas, si los unos como los otros ya no se distinguen ni por los objetivos ni incluso por los medios para conseguirlos... en definitiva, si los ciudadanos no ven presentadas alternativas reales y verdaderas posibilidades de elección, entonces el debate ya no tiene razón de ser y el marco institucional que le permitía tener lugar no es más que una cáscara vacía y, por tanto, no deberemos sorprendernos de ver que una mayoría del electorado le dé la espalda.

Pero el exceso de consenso es también antidemocrático en otro sentido. No debemos olvidar en efecto que, contrariamente a lo que afirman los partidarios del «mercado político» (que postulan un elector que busca antes que nada maximizar racionalmente su interés a través de las elecciones), el voto es ante todo un modo de representación y de afirmación propia.[13] Ahora bien, en un contexto en el que la sumersión progresiva de todo el espacio social en las clases medias tiende a vaciar las nociones de derecha y de izquierda de todo contenido sociológico, si el electorado tiene cada vez más el sentimiento de que ninguna alternativa le es ofrecida por parte de los partidos que se disputan el poder, es evidente que este electorado no podrá más que perder interés por un juego político que no le permite ya expresar, por medio del sufragio, una pertenencia o una afiliación. La salida de la «democracia de identificación» (Pierre Rosanvallon) contribuye entonces a un aumento de la abstención que desemboca en la anomia social. Se añade además la exclusión de los que, siendo socialmente marginados, ya no se sienten concernidos por el juego del poder. En todo caso, corremos gran riesgo de ver ponerse en marcha, no una sociedad pacificada por el «consenso» sino, por el contrario, una sociedad peligrosa y potencialmente beligerante donde no tendrá que sorprendernos ver volver con fuerza, y a veces bajo formas patológicas, otros modos de afirmación identitaria (religiosa, étnica, nacional, etc.) que no resultarán de no se sabe qué deseo de «pureza peligrosa», sino que serán la

consecuencia lógica del hecho de que, en lo sucesivo, ya no sea posible afirmarse como ciudadanos.

Sin embargo, es efectivamente en esta dirección en la que caminamos hoy día. Todo concurre: la multiplicación de los *affairs* y los escándalos, lo cual hace bascular a los políticos de la izquierda y la derecha hacia un mismo descrédito; el individualismo dominante que favorece la deserción cívica y el repliegue hacia la esfera privada; el contraste entre la desmesura de las ambiciones exhibidas y la insignificancia de los resultados obtenidos; la transformación del juego político en un espectáculo mediático donde el hacer-saber cuenta siempre más que el saber-hacer; la atonía del pensamiento y la anomia de lo social. A fin de cuentas, la clase político-mediática —la nueva clase— aparece como formada por profesionales cada vez más extraños a la sociedad «de abajo», y los partidos como máquinas de venta de productos electorales para único beneficio de sus dirigentes del momento. En otros términos, la vida política, si insistimos en analizarla en términos de mercado, se caracteriza por una oferta cada vez más reducida de cara a una demanda cada vez más indiferente y descontenta, puesto que está cada vez más desorientada.

*

Pero volvamos al reajuste. ¿De dónde proviene? Primero, por supuesto, de la acumulación de desengaños y desilusiones arrastradas que conlleva el hundimiento de las ideologías antaño hegemónicas, y de modelos sociohistóricos que han perdido hoy toda credibilidad. Este hundimiento, coronado por la implosión del sistema soviético, ha arruinado bastantes esperanzas y ha hecho creer equivocadamente en el «fin de las ideologías», es decir, en la desaparición de uno de los resortes más potentes del imaginario político. La decoloración resultante se ha llevado las referencias y ha borrado las diferencias.

Pero también ha extendido la idea de que una cantidad de fenómenos negativos dependen hoy en día de lo «ineluctable». En primer lugar, por supuesto, las «leyes» que presiden el funcionamiento de la economía mercantil en las sociedades modernas, a lo que hay que añadir el desarrollo incontrolado de las tecnologías que obedecen, únicamente, a su propia dinámica. Todos estos fenómenos han sido decretados inevitables porque hemos perdido el hábito de cuestionarnos sobre los fines, y porque nos

hemos acostumbrado a la idea de que ya no es posible hacer prevalecer una decisión (lo que, efectivamente, es cada vez más el caso). De ello ha resultado una negación de la esencia misma de la política y su reducción al rango de una simple técnica de gestión administrativa. La ascensión de la tecnocracia, a la que más bien habría que llamar expertocracia, había ya abierto el camino. Su característica principal es hacer creer que las alternativas políticas sólo conciernen a una competencia técnico-racional, de tal forma que todo problema sólo puede tener una solución. Esta creencia es también antidemocrática, ya que para los expertos «el pluralismo siempre es el resultado, bien de un malentendido, bien de una falta de inteligencia: por un lado hay expertos que saben; por otro, individuos que no saben. Basta con que los segundos sean racionales y estén bien informados para que se adhieran a la opinión de los primeros».[14]

Uno de los hechos más destacables desde este punto de vista es seguramente la creciente incapacidad de los Estados y de los gobiernos, tanto para controlar la evolución de la sociedad que depende hoy día esencialmente del desarrollo de las técnicas, como para reaccionar ante la internacionalización de los espacios nacionales, al acontecimiento de una economía planetaria, y al despliegue de los flujos mundiales de información. Ninguna estrategia nacional permite ya hacer frente a problemas tales como el crecimiento del paro, del trafico de drogas, de la precariedad o de la exclusión. Desposeído de sus medios de acción tradicionales por dominios que sobrepasan con mucho sus recursos, el Estado nación se ve cada vez más reducido a la gestión cotidiana de fenómenos que le superan, es decir, a un pilotaje manual y de corto alcance, mientras al mismo tiempo no cesa de perfeccionar sus técnicas de represión y de control social. A este respecto observa Sami Naïr:

> La crisis del Estado del bienestar es primero una crisis del Estado nación incapaz de hacer frente al movimiento de internacionalización de los capitales. La estructura del mercado de capitales y, por ende, de las formas de competencia que de ella resultan, están hoy en día determinadas por los oligopolios extra-nacionales frente a los cuales el Estado nación tradicional no tiene apenas influencia; el mercado interior nacional está de principio a fin atravesado por estrategias oligopolísticas y el Estado está condenado a un dilema trágico que no puede resolver: o un proteccionismo drástico cuyas consecuencias

económicas y sociales son muy inciertas, o una capitulación en toda regla ante los intereses de los grandes polos económicos internacionales.[15]

El problema es precisamente —y es todavía una de las causas de interferencia de la distinción derecha-izquierda— que la derecha y la izquierda han elegido, tanto la una como la otra, la capitulación. Por parte de la derecha, esto no es muy sorprendente ya que hace tiempo que escogió la alianza con el dinero y las clases que lo poseen. Bernard Charbonneau escribe:

> Es así que el amor por la patria, legitimando la protección de intereses económicos por parte del Estado, se convierte en su caricatura: el chovinismo y el mando de los mejores que justifica la arbitrariedad de los más ricos, ha hecho imposible distinguir entre una aristocracia viva y una supuesta «elite» que sólo el dinero designa.[16]

De esta forma, la derecha se condenaba ella misma,

> [...] puesto que esos valores que la derecha reclama —prosigue Charbonneau— son precisamente los que le juzgan: ¡qué son las críticas que la izquierda hace a la derecha comparadas con las críticas que podría hacerse ella misma! Afirma la propiedad y, en beneficio de uno solo, el capitalismo desposee a millones de individuos realizando las primeras iniciativas de expropiación masiva de los tiempos modernos. Afirma la patria y, por la grandeza de una sola, el nacionalismo nutre una voluntad de poder que tiende a la destrucción de todas las patrias. Afirma la decisión y el carácter y, por la arbitrariedad de uno solo, ya sea monarca o patrón, transforma en siervos a todos los demás. Defiende la libertad pero tiende por todas partes al monopolio [...]. Contra el materialismo marxista, se erige en campeona de la autoridad del espíritu, pero está al servicio de una clase social cuya actividad económica es su razón de ser [...].[17]

Cuando no se ha agotado en los combates de la retaguardia, la derecha clásica ha estado siempre de hecho enfrentada a una contradicción insuperable. Por un lado, tenía que responder a las exigencias de rentabilidad, de

competitividad y de modernización que eran vitales para sus intereses; por otro, para continuar gozando del apoyo de su electorado, tenía que aparentar encarnar los valores tradicionales (autoridad, patria, familia, etc.) que son, precisamente, las víctimas de la lógica de la mercancía y de lo que Jürgen Habermas ha denominado «colonización del mundo vivido» por los «sub-sistemas económico y administrativo».

Mientras el capitalismo se desarrollaba en el contexto de la nación, este dilema todavía podía ser superado. La modernización económica podía, en efecto, presentarse como un coadyuvante de la grandeza nacional y a veces incluso del nacionalismo conquistador. Ya no ocurre lo mismo en una época en la cual la economía-mundo se esfuerza en suprimir todas las singularidades locales que suponen un obstáculo para su avance o amenazan con ralentizar su expansión. En adelante, el capitalismo liberal no puede ya tener una «estrategia nacional»: el advenimiento de la economía mundializada le conduce a asignar como función principal del Estado la de acompañar la mundialización en curso mediante una legislación político-económica apropiada, combinada con nuevos procedimientos de control interior con el fin de desarmar cualquier forma de protesta social.[18] En Francia se aprecia el resultado en la conversión de una gran parte de la esfera de influencia gaullista a este liberalismo que execraba el propio general de Gaulle —y que tiene como consecuencia la aparición, en los márgenes del abanico político, de movimientos de protesta social que hacen un poco más profundo el abismo que separa a las planas mayores políticas de sus electores.

La derecha del dinero no posee convicciones de principio, sólo tiene intereses de principio. «He aquí por qué, entre otras cosas, se muestra tan magistral en su dominio de lo que se podría llamar el relativismo de las ideologías. Todas las representaciones pueden serle útiles a condición de que no contravengan su sistema de intereses.»[19]

¿Y la izquierda? Pues bien, ha seguido la misma vía. Hace todavía una veintena de años se presentaba como un viejo zócalo republicano recubierto de sedimentos socialistas y comunistas, incluso libertarios. Este conjunto heterogéneo estaba más o menos unificado por una misma cultura política, por referencias ideológicas comunes y también —o al menos eso se decía comúnmente— por una cierta moral. Desde entonces, esa cultura política ha estallado. La clase obrera ha visto difuminarse su

contorno. Desacreditada por el fracaso del «socialismo realmente existente», la corriente comunista no ha sobrevivido al hundimiento del bloque soviético. La corriente libertaria ya no es más que un arroyo subterráneo que se filtra aquí o allá. En cuanto a la corriente socialista, que era el componente principal de la izquierda, ha sido alcanzada de lleno por la crisis del Estado providencia.

El socialismo se pretendía una ideología emancipadora que permitía al hombre, más allá de todas las formas de dominación y de explotación social, recuperarse para sí, es decir, restituirse a sí mismo en toda su autenticidad. La realización de este objetivo suponía una transformación radical de la sociedad organizada por el capitalismo triunfante. Toda la historia del movimiento obrero ha girado en torno al debate relativo a la naturaleza de esta transformación y a cuáles eran los mejores medios para conseguir dicha transformación. Unos optaban por una ruptura violenta, otros por una evolución gradual. Los primeros sólo lograron poner en marcha dictaduras de un género nunca antes visto, mientras que los segundos fueron reducidos perpetuamente a aplazar para más tarde el resultado de sus esfuerzos, a falta de haber encontrado la puerta de salida del sistema capitalista o de haber podido asegurar la «recomposición social».

Era ya paradójico hacer del Estado el medio de realización de la emancipación de todos, ya que la característica principal del modelo estatal-paternalista es el de desposeer a los individuos de su autonomía a cambio de ciertas seguridades garantizadas. Hoy día, bajo el efecto del peso burocrático y las limitaciones fiscales, todos los modelos de intervención desde arriba se han hundido. Paralelamente, la devaluación masiva de la idea de progreso ha arruinado las representaciones optimistas de un futuro que se suponía coincidía automáticamente con el ideal emancipador.

Así, en el espacio de algunos años, todas las construcciones ideológicas de la izquierda se han debilitado o derrumbado.

> Desde hace más de una década —escribe Sami Naïr— la crisis de las representaciones del futuro y la decadencia de los grandes relatos organizadores del futuro (socialismo, comunismo) no cesan de agravarse. Este proceso trae consigo desplazamientos culturales, políticos y sociológicos considerables; partes enteras del socialismo como visión se derrumban; asistimos a una desaparición progresiva de los

valores clave de la izquierda; la noción de explotación desaparece del vocabulario polémico, la de igualdad es, en el mejor de los casos, balbuceada con compunción en la confrontación política. La impresión general es que el socialismo, desde hace tiempo en desbandada bajo su forma burocrática en los países del Este, está igualmente afectado por el raquitismo en su versión democrática.[20]

Añade Peter Glotz:

Desde que le hemos roto su concepto de progreso, y el humanismo del Siglo de las Luces se ha convertido en una noción universal, la izquierda está filosóficamente desorientada. Su teoría económica está mermada porque la crisis del marxismo, querámoslo o no, le ha despojado de su propia visión económica; hela aquí, además, bajo la amenaza de perder una antigua ventaja: la sólida organización de sindicatos y partidos obreros. Se encuentra desorientada en la edad posmoderna.[21]

A su llegada al poder en 1981, la izquierda habría podido aprovechar la ocasión para recomponerse. Ocurrió lo contrario. No solamente el reinado de François Miterrand vio acelerarse la interferencia, sino que, además, la izquierda asimiló tan bien la «cultura del gobierno» que repentinamente redobló el esfuerzo y se adhirió a todo lo que denunciaba la víspera, sobreenriqueciéndose a manos llenas. A partir de 1982-83, la adopción de un nuevo rumbo económico confirma brutalmente este reajuste. Se abandona la crítica al capitalismo y con ello la idea de que el Estado, a falta de ser el motor de la economía, pueda al menos tener el derecho a observar al sector privado. Rehabilitación del beneficio, apología del mercado y de la «cultura de empresa», progresión superior de los rendimientos del capital superior a los del trabajo... el viraje es total. El resultado será el despegue de la bolsa, la corrupción a todos los niveles y la promoción de Bernard Tapie al rango de modelo de «ganador».

En 1979, François Mitterand y sus amigos presentan en el congreso del partido socialista de Metz una ponencia afirmando que «el rigor económico, en el sentido en que lo entienden los dueños del poder, constituye una formidable mentira». En 1992, el proyecto socialista titulado «un nuevo horizonte» declara: «Sí, pensamos que la economía de mercado

constituye el medio de producción y de intercambio más eficaz. No, ya no creemos en una ruptura con el capitalismo». Midamos ahora la evolución acaecida. Es ésta la que permitió a Michel Rocard redefinir el socialismo como una «especie de capitalismo temperado» (sic). Atestiguan esta convergencia las respuestas a las preguntas formuladas regularmente a los franceses por Sofres para saber cuáles son los términos que evocan para ellos algo positivo o negativo. En noviembre de 1989, uno de estos sondeos permite constatar que la palabra «liberalismo» obtiene ahora un 59% de opiniones positivas entre los simpatizantes socialistas, mientras que una mayoría de los electores de UDF juzgan favorablemente la palabra «socialdemocracia».[22] Entre abril de 1981 y octubre de 1990, siendo Jefe de Estado François Mitterand, los términos que más aumentan en apreciaciones positivas entre la opinión pública son «beneficio», «capitalismo» y «participación»; los que más pierden, «socialismo», «sindicatos» y «nacionalizaciones». En 1992, Roland Cayrol concluye: «respecto al liberalismo, la competencia, la participación y el beneficio, la tendencia a la convergencia es la ley de la década.»[23]

La derecha ya había sido corrompida por la riqueza; la izquierda fue corrompida por el poder. La derecha aliada con el dinero ha contribuido más que la izquierda a destruir los valores que pretendía conservar. La izquierda aliada con el dinero ha impedido más que la derecha el advenimiento de la nueva sociedad que quería poner en marcha. En resumen, la izquierda ha perdido sus principios frente a una derecha que nunca se ha preocupado demasiado por respetar los suyos, confirmando así la declaración de Bernard Charbonneau:

> Describir la evolución de la izquierda y de la derecha es trazar la curva de su traición a sí mismas. Cómo el valor vivo se ha esclerosado inmediatamente en la idea, cómo el furor de la lucha ha hecho progresivamente deformar la idea en mentira justificadora; y cómo, animados por la misma ansia de poder, servidos por los mismos medios, unas ideologías diferentes han terminado por confundirse en el mismo caos: he aquí su historia.[24]

La derecha ha perdido a su principal enemigo: el comunismo. La izquierda ha elegido transigir con el suyo: el capitalismo. El resultado es

que la derecha ya no puede movilizar a su electorado denunciando el «peligro colectivista», mientras que la izquierda ya no puede unir a los suyos proponiéndoles «cambiar de sociedad». Sin embargo, esto no les impide intentar reanimar peleas obsoletas periódicamente. Pero los mitos simétricos del anticomunismo y del antifascismo, evocaciones polémicas de una época hoy día pasada, no pueden servir eternamente para ahorrar una reflexión profunda ni para esconder el vacío de ideas.* Un día u otro habrá que reformular las identidades.

Por ahora estamos todavía lejos. Mientras que la derecha populista se procura una identidad de recambio gracias al debate sobre la inmigración —es decir, en último término, gracias a los inmigrantes—, la izquierda se agota en «renovaciones» y «refundaciones» diversas, o bien busca reconstituirse en los márgenes de la vida pública en base a los temas de la ayuda a las minorías, la solidaridad con los más desprovistos y la lucha contra la exclusión. Por muy simpáticos que puedan ser —y suponiendo que responden a una voluntad de altruismo vivido auténtico, y no a una simple necesidad de buena conciencia o de comodidad moral—, tales objetivos son también desgraciadamente una confesión de fracaso. Remplazar los criterios ideológicos por criterios puramente morales, reducir la acción militante a la ayuda de urgencia a los heridos del cambio, y la justicia a una versión profana de esta *cáritas* que los teólogos de la Edad Media definían como una forma de amor no sensual, vuelve a ser sólo un intento por corregir los defectos o los excesos de una sociedad que somos incapaces de cambiar que, finalmente, redunda en su fortalecimiento. Si la izquierda ataca solamente a las consecuencias de la disolución del vínculo social, convirtiéndose así en comparsa de la mejor tradición del paternalismo que otrora denunciaba, es que es incapaz de actuar sobre las causas. Ahora bien, en política actuar es construir y no solamente

* Sobre el antifascismo, cf. la opinión de Karl Dietrich Bracher: «El antifascismo no es una noción científica. Es un concepto ideológico y político cuya utilidad ha sido consolidar una alianza contra el horror nazi, pero que ha servido también para dar una noción demasiado restrictiva de la democracia». Cf. también Annie Kriegel, «Sur l'antifascisme», en *Commentaire*, verano de 1990, pp. 299-302, quien califica el antifascismo de «mito estalinista por excelencia» y le atribuye la triple característica de ser «un concepto ausente, un concepto de geometría variable, un concepto simbiótico».

reparar. Reanimar el vínculo social implica, en primer lugar, la creación de nuevos espacios públicos donde formas activas de ciudadanía puedan manifestarse.

*

La división derecha-izquierda ha nacido de la modernidad y desaparece con ella. Desde hace dos siglos, siempre ha habido una derecha y una izquierda, pero sus contenidos han cambiado continuamente. No hay ni derecha metafísica ni izquierda absoluta, sino sólo posiciones relativas y sistemas de relaciones variables que se componen y recomponen constantemente; no se puede, si se quiere comprenderlas, abstraerlas de su contexto. «En cada época, ciertos enfrentamiento desaparecen o pierden importancia, mientras que otros que parecían secundarios pasan de repente a ocupar el primer plano.»[25]

Globalmente hablando, la derecha ha tenido sus cualidades como la izquierda ha tenido las suyas. También han tenido sus defectos. En la izquierda: universalismo igualitario, economicismo, creencia en el progreso, moralismo social. En la derecha: autoritarismo, conspiracionismo, orden moral, mentalidad obsidional y restauracionista, pereza intelectual, concepción esencialista-fetichista de la identidad, fobias diversas, como tantas otras formas de resentimiento o de sobreinversión narcisista.

Hoy, la derecha en todas sus variantes no tiene visiblemente nada más que decir. O interpreta deliberadamente un papel de vanguardia en el desarrollo del turbocapitalismo, indiferente al hecho de que la lógica de mercado liquida todos los valores que pretende suyos, o se instala sobre posiciones nacionalistas-jacobinas arcaicas, o se coloca claramente como coche escoba de los años treinta. Pero, igualmente, la izquierda se enfrenta a una profunda crisis de identidad. En noviembre de 1999, el mismo Lionel Jospin declaraba que el socialismo ya no existe, ni como «sistema doctrinal» ni «como sistema de producción, habiéndose demostrado incontestable la superioridad del mercado sobre la planificación». Falta saber si el socialismo se reduce a la «planificación». Por supuesto que siempre se puede considerar al socialismo (o a cualquier otra doctrina) de dos formas: como tipo ideal sobre la base de una definición, o de manera empírica, como realidad histórica efectivamente observada. Los dos métodos se complementan. De hecho, el socialismo no tiene necesariamente

como meta crear una sociedad de iguales, sino más bien una sociedad que garantice a cada uno el desarrollo de su personalidad en el seno de la sociedad global, objetivo que puede ciertamente implicar la reducción de ciertas desigualdades, pero que no se confunde con ella. El verdadero socialismo es aquel que se funda sobre la solidaridad y la reciprocidad. Es la doctrina que quiere basar el bien social sobre valores compartidos e independencias vividas, que lucha contra la alienación o la heteronomía, es decir, contra la apropiación de uno mismo por otros. Así como a la justicia social, puede orientarse también a la autenticidad y, en consecuencia, a la identidad.

En la medida en que el liberalismo, que era en su origen una ideología de izquierdas, se ha convertido hoy en una práctica de derechas, en la medida en que el socialismo, que era en su origen un ideal de emancipación, se ha convertido hoy día en una práctica de gestión de un modelo social sobrealienante, se plantea la cuestión de saber dónde situarse. Crítica del comunismo y de los valores mercantiles, respeto a las identidades colectivas y las especificidades culturales, creación de espacios de socialidad orgánica, de autonomía y de ciudadanía popular, respeto al pluralismo, rechazo del individualismo, puesta en marcha de estructuras de solidaridad, defensa del medioambiente: ¿qué familia política está mejor situada para cumplir semejante programa?

Lo que convierte en obsoleta la distinción derecha-izquierda hoy día no es solamente el hecho de que, desde hace una quincena de años, la izquierda no ha cesado de «derechizarse» en materia económica, mientras que la derecha se «izquierdizaba» en materia cultural y de costumbres, dando así lugar a un vasto centro moderado donde se funden corrientes que hasta ayer se oponían —ya que el centro no puede él sólo borrar el contraste con respecto a los polos que le rodean—, sino que es también la presencia de un «tercero transversal» a todos los campos. Ya se trate de la guerra del Golfo, de la agresión contra Serbia por parte de las fuerzas de la OTAN, de las negociaciones en el marco de la Organización Mundial del Comercio (OMC), de la reunificación de Alemania y de sus consecuencias, del debate sobre la construcción europea y la moneda única, de las controversias en relación a las identidades culturales o las biotecnologías, todos los debates que han tenido lugar en estos últimos años han producido divisiones irreductibles a las separaciones tradicionales. Las líneas de

fractura son ahora transversales: pasan tanto por el interior de la derecha como por el interior de la izquierda. Dibujan de ahora en adelante nuevas distinciones.

La desaparición de la división derecha-izquierda no quiere, en efecto, decir que todas las distinciones políticas vayan a desaparecer, sino únicamente que esta distinción, tal y como la hemos conocido hasta un tiempo reciente, ha perdido lo esencial de su significado. Reflejo de una época que concluye, su tiempo pasó. Pero habrá nuevas distinciones. Vemos ya esbozarse fronteras inéditas, ya sea alrededor de la posmodernidad, del lugar del trabajo remunerado, de Europa y las regiones, de las identidades culturales, del productivismo o del medioambiente. Estos debates no han dado lugar todavía a verdaderas reclasificaciones, pero nos encontramos sin duda alguna ante el principio de un proceso de recomposición de larga duración.

Veremos entonces que nociones que se consideraban contradictorias eran de hecho complementarias. Todo el mundo conoce el célebre apóstrofe de Ortega y Gasset: «ser de derechas o de izquierdas es elegir unas de las innumerables maneras que se le ofrecen al hombre de ser un imbécil; ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral.»* Bernard Charbonneau decía a su vez: «Somos seguidores de Maurras o de Marx, igual que ciertos insectos conservan un ojo ciego en la noche de los abismos».[26] Y añadía: «La discusión de principios entre la derecha y la izquierda es absurda, porque sus valores se complementan [...] La libertad en sí misma o el orden en sí mismo no pueden ser más que la mentira que disimula la tiranía, y el caos. La verdad no está a la derecha ni a la izquierda, tampoco está en el punto medio exacto, está contenida en la tensión de sus exigencias extremas. Y si un día tienen que encontrarse, no será en la negación, sino yendo al límite de ellas mismas».[27] Y para concluir: «por fin ha llegado para nosotros el momento de rechazar a la vez la derecha y la izquierda con el fin de reconciliar en nosotros la tensión de sus aspiraciones fundamentales».[28]

* *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. [Trad. francesa: *La révolte des masses*, Livre-Club del Labyrinthe, 1986, p. 32.] Ortega volvió repetidas veces sobre esta idea, especialmente en un artículo de 1930 («Organización de la decencia nacional») y en una selección de 1931 («Rectificación de la República»), donde califica los términos de derecha e izquierda de «palabras estériles» y «vocablos del pasado».

Sobre la distinción derecha-izquierda, Jean Baudrillard escribía recientemente: «Si un día la imaginación política, la exigencia y la voluntad políticas tienen una oportunidad de volver a cobrar actualidad, será, lo más seguro, únicamente sobre las base de la abolición radical de esta distinción fosilizada que se ha anulado ella misma y devaluado con el curso de las décadas, y que sólo se sostiene por la complicidad en la corrupción».[29] Dejar atrás esta diferenciación, no es situarse «ni a la derecha ni a la izquierda», lo que no quiere decir gran cosa, sino más bien «a la derecha y a la izquierda». Podría ser una forma de dejar de ser hemipléjico o de dejar de ser tuerto. Las ideas no valen por la etiqueta que les pongamos encima. Más que las ideas de derecha o de izquierda, lo único que cuenta es defender las ideas justas.

El error del liberalismo

La concepción del hombre como «animal/ser económico» (el *Homo œconomicus* de Adam Smith y su escuela) es el símbolo, el signo incluso, que connota *a la vez* el capitalismo burgués y el socialismo marxista. Liberalismo y marxismo han nacido como polos opuestos de un mismo sistema de valores económicos. El uno defiende al «explotador», el otro al «explotado», pero en ambos casos nos movemos dentro de la *alienación económica*. Liberales (no neoliberales) y marxistas están de acuerdo en un punto esencial: la función determinante de una sociedad es la *economía*. Ella constituye la infraestructura real de todo grupo humano. Son sus *leyes* las que permiten apreciar de un modo «científico» la actividad del hombre y prever su comportamiento. Dentro de la actividad económica, los marxistas conceden el papel preponderante al *modo de producción*, mientras que los liberales se lo dan al *mercado*. Es el *modo de producción* o el *modo de consumo* (economía «de partida» o economía «de llegada») el que determina la estructura social. En esta concepción, el único fin que la sociedad civil consiente en asignarse es el bienestar material y el medio adecuado a tal fin es el pleno ejercicio de la actividad económica.

Se piensa que los hombres, definidos en lo esencial como *agentes económicos*, son en todo momento capaces de obrar según su «mejor interés» (económico); es decir, en los liberales en busca de un mayor bienestar material, y en los marxistas, de acuerdo con sus intereses de clase, determinados a su vez, en última instancia, por la posición del individuo dentro del aparato productivo. Nos hallamos ante un sistema fundamentalmente

optimista: el hombre es por *naturaleza* «bueno» y «racional»; su tendencia «natural» le lleva a discernir constantemente dónde está su interés (económico) y cuáles son los medios para conseguirlo; de modo que, siempre que se le dé la posibilidad, se pronunciará en favor de la solución capaz de proporcionarle las mayores «ventajas». Es también un sistema *racionalista*, construido por entero en torno al postulado (aún no demostrado) de la «racionalidad natural» de las decisiones del individuo, y en especial del consumidor y el empresario. En cuanto a esas «ventajas» y ese «interés» que se supone busca el individuo, no están bien definidos. ¿De qué *tipo* de «interés» se trata? ¿Con relación a qué *sistema de valores* hemos de apreciar las «ventajas»? Ante tales cuestiones, los autores liberales hacen gala de las mismas reticencias que los marxistas cuando se trata de definir la «sociedad sin clases». ¡Por el contrario, postulan, por unanimidad, que el interés individual se confunde con el general, el cual no sería otra cosa que la *suma* de cierto número de intereses individuales arbitrariamente considerados como no contradictorios.

Esta teoría general es presentada simultáneamente como *empírica* y como *normativa*, sin que podamos siempre distinguir bien lo que resulta del «dato experimental» y lo que se deduce de la «norma». En efecto, no sólo se afirma que el hombre busca automáticamente su «beneficio individual», sino que se declara, de manera más o menos explícita, que esa conducta es «natural» y, por consiguiente, *preferible*. El comportamiento basado en motivaciones económicas se convierte así en el mejor *comportamiento posible*.

La aparición de la teoría del *Homo œconomicus* fue simultánea a la de la economía como *ciencia*, una «ciencia» puesta continuamente en jaque por lo *imprevisto*; es decir, por un factor humano no aprehensible racionalmente y que los partidarios del «economicismo» se esfuerzan en *reducir* mediante un proceso que supone desposeer al hombre de lo que, le es más propio (la conciencia histórica). En efecto, sólo puede haber «ciencia económica» si la economía constituye una *esfera autónoma*, no dependiente de más leyes que de las suyas propias, y cuyos imperativos no pueden estar subordinados a otros considerados superiores. Si, por el contrario, la economía no es más que una *esfera subordinada*, la «ciencia económica» se reduce a una *técnica* o *metodología* «de geometría variable»; en cuanto disciplina, no es más que la descripción histórica y clasificación de los

medios adecuados para alcanzar tal o cual *intención* de motivaciones no *económicas*. Finalmente, si la economía es una «ciencia» y, por otra parte, la función determinante de la estructura social, el hombre no es ya dueño de su destino, sino el *objeto* de unas «leyes económicas» cuyo conocimiento, cada vez más profundo, permite dilucidar *el sentido de la historia*. El devenir histórico responde a datos *económicos*, el hombre es *movido* por esos datos; el mundo marcha necesariamente hacia «un progreso cada vez mayor» (o hacia la «sociedad sin clases»).

El economicismo aparece así como una primera «laicización» de la teoría judeocristiana del *sentido de la historia*. De ahí la observación de Henri Lepage, para quien la teoría liberal se apoyó en un principio, paralelamente a la aparición del concepto de propiedad, en «la lenta maduración de la filosofía del progreso de que fue vehículo por tradición judeocristiana y su nueva visión "vectorial" (= *lineal*) de la historia, frente a la visión "circular" (= *cíclica*) del mundo antiguo» [*Autogestion et capitalisme*, Masson, 1978, pág. 209].

> Los factores propiamente económicos —añade Lepage— no habrían bastado para engendrar una nueva civilización en profunda ruptura con la precedente si, a la vez, la difusión del universo mental judeocristiano no hubiese contribuido a modelar un nuevo espíritu [ibídem].

Pero el liberalismo no es sólo eso. *Históricamente*, consiste sobre todo, como ha observado Thierry Maulnier, en una «reivindicación de la libertad para las nuevas formas de poder que nacen frente al Estado y para quienes las manejan» («La Société nationale et la lutte des classes», en *Les cahiers de combat*, 1937). En otros términos, el liberalismo es la doctrina por la que la función económica se emancipó de la tutela de lo político y *justificó* esa emancipación.

Frente al Estado, el liberalismo se manifiesta en una doble forma. De una parte, hace de él una *crítica* violenta, glosa su «ineficacia» y denuncia los «peligros del poder». De otra, y en una segunda etapa, se esfuerza por hacerla bascular hacia la esfera económica, a fin de *despolitizarlo* e invertir la antigua jerarquía de las funciones. A medida que va desarrollándose, la casta económica atrae a sí la sustancia del Estado, subordinando poco a

poco la decisión política a los imperativos económicos. La única tarea del gobernante consiste en mantener el orden y la seguridad, sin los que no hay libertad de comercio; defender la propiedad (económica), etc. A cambio, debe igualmente exigir lo menos posible, proteger a los negociantes dejándoles la máxima libertad de acción, etc. En resumen: no ser ya el *señor*, sino el *esclavo* de los que, mejor informados que él de las «leyes de la economía» (que son las *determinantes* dentro de la sociedad), están también mejor situados para organizar el mundo con arreglo a su «mejor interés». Constant y Jean-Baptiste Say describen al Estado como un *mal necesario*, una triste necesidad, un agente torpe cuyas prerrogativas hay que reducir constantemente (sistema de los «contrapoderes»), en espera del día feliz en que podamos desembarazarnos de él. Esta idea ha inspirado siempre a los teóricos liberales, y resulta notable que en su resultado final coincida con la tesis de la *desaparición del Estado* enunciada por Marx.

Paralelamente, la idea de *igualdad*, tomada del ámbito teológico, es a su vez «reducida al estado laical» y traída a la tierra en nombre de una metafísica profana, centrada en una abstracción hipostasiada que hace las delicias de la teoría jurídica del derecho natural: la «naturaleza humana». En la *Enciclopedia*, François de Jaucourt (1704-1779) escribe:

> La igualdad natural o moral se basa en la constitución de la naturaleza humana común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera. Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, es evidente que, según el derecho natural, todos deben estimar y tratar a los demás como seres que les son iguales por naturaleza.

Este postulado de una «igualdad natural» aparece implicado desde el principio en la teoría. En efecto, si los hombres no fuesen fundamentalmente iguales, no todos serían capaces de obrar «racionalmente» en aras de su «mejor interés». Sin embargo —vale la pena subrayarlo—, la puesta en práctica de esta teoría de la igualdad «natural» tiene sobre todo el efecto de *sustituir unas desigualdades no económicas por otras económicas.* Antes se era rico por ser poderoso. Hoy se es poderoso por ser rico. La *superioridad económica*, injustificable cuando no es el corolario de una superioridad espiritual, se convierte en factor decisivo: tal individuo gana más dinero,

luego tiene *más razón*. El éxito económico se confunde con el éxito sin más (e incluso, en el sistema calvinista, con una superior moralidad). El espíritu competitivo, cuando no es totalmente aniquilado como en las sociedades comunistas, se ve acantonado en un solo terreno. El aprendizaje del éxito económico selecciona a los «mejores», es decir, a quienes se revelan como más aptos para la «lucha por la vida» con arreglo a las leyes de la sociedad mercantil (darwinismo social). Se suprimen los «privilegios» de nacimiento, las aristocracias hereditarias y los órdenes feudales, pero al mismo tiempo se instaura la jungla económica en nombre de la *igualdad* universal y la *libertad* del zorro en el gallinero: las desigualdades subsistentes son atribuidas a la pereza o la imprevisión, mientras se crean —la diástole llama a la sístole— las condiciones para que llegue el socialismo a mejorar la oferta.

Esta concepción descarriada de la libertad y esta falsa idea de la igualdad acaban por despojar al individuo de todas sus adscripciones, de cuantas *inclusiones* le hacen participar de una *identidad colectiva*.

En el sistema liberal sólo cuenta la dimensión *individual*, acompañada de su antítesis, la «humanidad». Todas las dimensiones *intermedias*: naciones, pueblos, culturas, etnias, etc., tienden a ser negadas, descalificadas (en tanto que «productos» de la acción política e histórica, y en tanto que «obstáculos» a la libertad de comercio) o consideradas como insignificantes. El interés individual domina al comunitario. Los «derechos del hombre» se refieren exclusivamente al individuo aislado, o a la «humanidad». Los individuos reales son percibidos como reflejos, como «encarnaciones» de un *concepto* abstracto de Individuo universal. La sociedad, a la que la tradición europea consideraba como *integradora* del individuo (en el sentido en que el organismo *integra* en un orden superior a los órganos que lo componen), se ve despojada de sus propiedades específicas y pasa a ser la simple suma de sus *habitantes* en un momento dado. En adelante es definida como una colección de personas arbitrariamente consideradas como soberanas, libres e iguales. La propia soberanía política es reducida al nivel individual. Al estar proscrita cualquier trascendencia del principio de autoridad, el poder no es ya más que una *delegación* hecha por unos individuos cuyos votos *se suman* con ocasión de las elecciones, delegación que vence regularmente y de la que el poder debe rendir cuentas a la manera de un presidente de consejo de administración ante la junta de accio-

nistas. La «soberanía del pueblo» no es en modo alguno la del *pueblo en cuanto tal*, sino la indecisa, contradictoria y manipulable de los individuos de que ese pueblo se compone. Al ser los individuos iguales y tener primacía sobre las colectividades, el *desarraigo* se convierte en regla. La *movilidad social*, necesidad económica, cobra fuerza de ley. La práctica, dirigida a consumar la teoría, favorece la abolición de las diferencias, que han acabado por ser calificadas de «injustas», al depender del azar del nacimiento. Lo que implica, como subraya Pierre François Moureau, «romper las comunidades naturales, las metáforas orgánicas, las tradiciones históricas propicias a encerrar al sujeto en un conjunto que se supone no ha elegido» (*Les racines du liberalisme*, Seul, 1978, pág. 11). La concepción *orgánica* de la sociedad, derivada de la observación del mundo viviente, es sustituida por una concepción *mecánica*, inspirada en una *física* social. Se niega que el Estado pueda ser asimilado a la familia (Locke), que la sociedad sea un cuerpo, etcétera.

De hecho, una de las principales características de la economía liberal es su indiferencia y su irresponsabilidad frente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales. La venta al extranjero de las riquezas artísticas nacionales, la interpretación de la «utilidad» en términos de rentabilidad comercial a corto plazo, la dispersión de las poblaciones y la organización sistemática de las migraciones, la cesión a sociedades «multinacionales» de la propiedad o la gestión de sectores enteros de la economía y la tecnología nacionales, la libre difusión de modos culturales exóticos, la sumisión de los *media* a maneras de concebir y de hablar ligados al desarrollo de las superpotencias políticas o ideológicas del momento, etc., son características de las sociedades occidentales actuales que constituyen la derivación lógica de la aplicación de los principales postulados de la doctrina liberal. El *arraigo*, que exige cierta continuidad cultural y una relativa estabilidad en las condiciones de vida, no puede menos que chocar con el *leitmotiv* del nomadismo permisivo resumido en el principio liberal *laisser faire, laisser passer*. Tales son las bases del «error liberal».

El burgués: paradigma del hombre moderno

La burguesía no surgió por un desarrollo «natural» del mercado. Surgió porque se impuso una concepción radicalmente nueva del mundo y del individuo, de lo justo y lo injusto, de lo dichoso y lo desdichado. El dinero como tal jamás había sido lo primero. Sólo un desdichado, se pensaba antes de la modernidad, podía anhelar la ganancia por la ganancia. «La dicha de los hombres —proclamará por el contrario Antoine de Montchrétien en el siglo XVII— consiste, por encima de todo, en la riqueza.» El mundo se convierte entonces en una cosa repleta de cosas. Cosas evaluables y calculables. Cosas que tienen un precio, que no valen por sí mismas. Cosas y precios que arrasan los antiguos valores: honor, gratuidad, belleza, coraje, don de sí... El lucro y la utilidad los remplazan. Sólo cuenta lo que se puede contar. Pero lo que cuenta —hoy, cuando todos nos hemos vuelto burgueses— no es sólo lo que cuentan unos cuantos. Contar, todos cuentan... y tal vez por ello parezca que todos cuentan por igual: los de arriba y los de abajo, los poseedores y los desposeídos. El crecimiento ilimitado de la producción se ha convertido —para todos los contadores— en el objetivo central de la vida humana. Tal vez, para salir de semejante marasmo, fuera conveniente —concluye Alain de Benoist— restaurar a la vez las dos clases que, derrotadas por la burguesía, han dejado definitivamente de contar: la aristocracia y el pueblo.

Escarnecido, denunciado, ridiculizado durante siglos, ya nadie parece hoy cuestionar al burgués. Pocos son quienes le defienden, escasos quienes le atacan abiertamente. Tanto en la derecha como en la izquierda parece

ahora considerarse que resulta como anticuado o convencional interrogarse críticamente sobre la burguesía. «Ha desaparecido el modelo del burgués vilipendiado, mientras que, hace apenas diez años, la simple palabra "burgués" resultaba claramente peyorativa —constata la socióloga Beatriz Le Wita—. Se ha convertido en una palabra tranquilizadora.» Sin embargo, lejos de ser una clase en vías de desaparición, como opina imprudentemente Adelina Daumard, la burguesía parece hoy corresponder a una *mentalidad* que lo ha invadido todo. Si ha perdido su visibilidad, es simplemente porque ya no se la puede casi localizar. «El burgués ha literalmente *desaparecido* —se ha podido decir recientemente—, ha dejado de existir, se ha convertido en el Hombre personificado, y el término casi ya sólo lo emplean algunos dinosaurios a los que acabará matando su propia ridiculez.» La palabra, dicho de otro modo, habría perdido su contenido... por tenerlo en demasía. Y, sin embargo, observa Jacques Ellul: «Formular esta inocente pregunta: "¿quién es burgués?" provoca tan grandes excesos en los más razonables, que no puedo creerla inerme y carente de peligro». Intentemos pues plantear tal pregunta sobre nuevas premisas: describiendo, en primer lugar, y a grandes rasgos, la historia de la constitución y el auge de la clase burguesa.

La monarquía absoluta impulsa, frente a la aristocracia, el capitalismo naciente

En Francia, el auge de la burguesía lo debe todo a la dinastía capeta, que se alía con ella para liquidar el orden feudal. Las grandes invasiones concluyen en el siglo XI. Durante los dos siglos siguientes se afirma el movimiento comunal: las comunas, que son asociaciones de «burgueses» de las ciudades, perciben el sistema feudal como una amenaza contra sus intereses materiales. Más o menos por doquier, los burgueses, que no son ni nobles ni siervos, pero son hombres libres, piden situarse bajo la autoridad del Rey para dejar de estar sometidos a sus señores. Rebelándose contra la aristocracia, «reconocen» al Rey y «desconocen» al señor; es decir, le piden al Rey que les otorgue «cartas de burguesía» a fin de liberarse de sus antiguas obligaciones. La monarquía capeta, rival de los feudales, apoya este movimiento y crea los «burgueses del Rey». Desde el siglo XII sostiene que se podrán recurrir ante sus tribunales las sentencias pronunciadas por los señores. También priva a la nobleza del derecho de recaudar impuestos.

Establece paralelamente una jurisdicción más homogénea, basada en un derecho racional, derivado del derecho romano, en detrimento del derecho consuetudinario. En otras partes de Europa, donde la «revolución mercantil» es más intensa, los mercaderes no vacilan en alzarse contra las autoridades locales que limitan sus prerrogativas (así ocurre en Colonia en 1074 o en Brujas en 1127).

Si la burguesía apuesta por el Estado en vías de formación, es evidentemente porque se presenta como el mejor instrumento para favorecer su ascenso. Además, al estar más alejado, el nuevo Estado constituye una autoridad más abstracta, más impersonal. Gracias a él, los burgueses consolidan sus intereses, obteniendo franquicias comerciales y profesionales que les permiten librarse, en cierta medida, de las imposiciones religiosas o políticas. El Estado, por su parte, espera ante todo que la burguesía le proporcione medios financieros. Pero, al asegurar la promoción de la misma, también intenta destruir los vínculos feudales que obstaculizan su poder. Este movimiento se acelera singularmente en la época de la Guerra los Cien Años (1346-1452). Para participar en la guerra, los señores tienen, en efecto, que vender un mayor número de sus bienes, así como sus derechos sobre las personas. La burguesía se beneficia de ello. Al lado de la economía señorial se crea de tal modo un nuevo sector económico, liberado de las imposiciones feudales, el cual va a evolucionar hacia el capitalismo. Apoyándose en la burguesía, el monarca capeto crea, a la vez, el reino y el *mercado*, emprendiendo así un proceso de unificación de Francia que concluirá, en cuanto a lo esencial, a finales del siglo XVI.

El sistema feudal se desmorona definitivamente a comienzos del siglo XVI. En la misma época, el advenimiento de la artillería priva a los castillos de su utilidad militar. Mientras que la antigua aristocracia terrateniente empieza a empobrecerse, se acentúa la osmosis entre la burguesía y la dinastía capeta. La monarquía recluta a sus consejeros en la clase burguesa, al tiempo que establece la venalidad de los cargos: mediante el pago de un derecho, el cargo se hace hereditario. Mientras la nobleza quedaba diezmada en la guerra, o languidecía desocupada en la Corte o en sus tierras, las burguesías dinerarias —escribe Lucius— se hicieron dueñas del Estado.»

Paralelamente, el Estado intenta por todos los medios aumentar al máximo sus ingresos financieros y fiscales. Desde el siglo XIII emprende unas primeras actividades «capitalistas» basadas en la racionalización y la

intervención a ultranza. Descendiente de varias generaciones de mercaderes, Colbert dirá: «Todo el mundo, me parece, estará de acuerdo en reconocer que la grandeza y la fuerza de un Estado se miden únicamente por la cantidad de dinero que posee». Para conseguirlo, el Estado desarrolla el comercio a gran escala y extiende el mercado a un espacio «desfeudalizado», que la uniformización de las normas jurídicas ya ha hecho homogéneo. Como los intercambios intracomunitarios no mercantiles, basados en lazos de mutua dependencia personal, resultan fiscalmente inaprensibles, el Estado se dedica a reducirlos. El mercado moderno, en efecto, no se deriva en absoluto de una expansión «natural» de los mercados locales, sino de los «incentivos sumamente artificiales» (Polanyi) elaborados por la potencia pública. «La historia económica —escribe Kart Polanyi— revela que los mercados nacionales no surgieron en absoluto porque la esfera económica se emancipara progresiva y espontáneamente del control gubernamental. Por el contrario, el mercado fue la consecuencia de una intervención consciente y a menudo violenta del Estado, el cual le impuso a la sociedad, con fines no económicos, la organización mercantil.» Pero la formación del mercado, posibilitada por el desmantelamiento del sistema feudal, también implica que se generalice el sistema del valor de cambio, en cuyo seno el individuo se ve cada vez más obligado a buscar tan sólo su interés privado. Al dedicarse a instaurar la «libertad industrial», la monarquía arremete, así pues, contra las solidaridades orgánicas tradicionales. Su poder se ejerce ahora sobre *súbditos*, y ya no sobre grupos autónomos. De tal modo, desvincula al individuo de sus allegados, poniendo en marcha un proceso que la Revolución se limitará a radicalizar. El Estado-nación se construye al mismo ritmo que el mercado, mientras que la burguesía prosigue su irresistible ascenso. «Individualismo y estatismo —dirá Durkheim— marchan de consuno.»

Quiebran los lazos comunitarios y orgánicos. El dinero los sustituye

Numerosos autores han resaltado esta estrecha relación entre individualismo, Estado-nación y advenimiento del mercado. «El mercado es, ante todo, un modo de representación y estructuración del espacio social —destaca Pierre Rosanvallon— [...]. Desde este punto de vista, el Esta-

do-nación y el mercado remiten una misma forma de socialización de los individuos en el espacio. Ambos sólo son pensables en el marco de una sociedad atomizada, en la cual al individuo se le considera autónomo.» En esta perspectiva se ha de situar la acción del Estado capeto para disolver, con la ayuda de la burguesía, las relaciones sociales heredadas del feudalismo. El Estado «no hará otra cosa que destruir metódicamente todas las formas de socialización intermedias propias del mundo feudal y que constituían comunidades naturales [...] relativamente autosuficientes: clanes familiares, comunidades campesinas (que juegan entre los campesinos el papel que el linaje desempeña entre los nobles), corporaciones, gremios, hermandades, etc.». Idéntica observación en Pilles Lipovetsky: «Es la acción conjugada del Estado moderno y del mercado lo que posibilitó la gran quiebra que nos separa para siempre de las sociedades tradicionales, la aparición de un tipo de sociedad en la cual el hombre individual se toma por fin último y sólo existe para sí mismo». Así es como cabe plantear la equivalencia de estos tres términos: burguesía, capitalismo, modernidad. Interrogarse sobre el surgimiento de la clase burguesa equivale a sacar a la luz las raíces de la modernidad.

En el siglo XVI, los grandes descubrimientos liberan a Europa de la dependencia de Oriente respecto a los metales preciosos, y le dan al Atlántico una importancia decisiva. Parecen, sobre todo, abrir la posibilidad de una dilatación infinita de la riqueza apropiable, de una expansión ilimitada. Se desterritorializa la actividad económica, y las grandes compañías comerciales adquieren, con toda legalidad, auténticos poderes de piratería (el intercambio de mercancías con los indígenas se reduce a un comercio impuesto). La pasión del oro se combina con el espíritu empresarial. Empieza el auge del gran capitalismo. Se abren más o menos por doquier bolsas mercantiles. La de Amberes, fundada en 1531, lleva en su frontón: «A los mercaderes de todas las naciones».

Pero es en realidad desde el siglo XVI cuando el dinero empieza a desempeñar un papel esencial. Erasmo *(«Pecuniæ obediunt omnia»)* [1] se afligirá, al igual que Hans Sachs *(«Gelt is auff erden der irdisch gott»)*.[2] La sociedad feudal estaba completamente estructurada por la noción del bien común: los gremios y corporaciones tenían que contraer el solemne compromiso de someterse a sus exigencias. Se reconocía el derecho de propiedad no como un derecho en sí o como un derecho absoluto, sino por razones

prácticas y contingentes (las riquezas podían ser mejor gestionadas por particulares que por colectividades) y siempre dentro de ciertos límites. El cálculo económico, dicho de otro modo, sólo constituye un mal menor. Por lo demás, se aspira poco a la exactitud: «Constituye una idea específicamente moderna la de que las cuentas tienen que ser necesariamente exactas» (Sombart). El dinero, por último, no existe sino para ser gastado: *«usus pecuniæ est in emissione ipsius»* (Tomás de Aquino).[3] «Se considera —escribe Pierre Lucius— que constituye una vergonzosa pasión perseguir la ganancia por la ganancia, el *lucrum in infinitum*, la especulación y el manejo del dinero. La Edad Media era severa para comprar y revender con beneficio algo cuyo valor de uso no se hubiera aumentado con el trabajo. Le parecía que entonces el beneficio no quedaba justificado mediante ningún servicio prestado por el vendedor al comprador. En virtud de este mismo principio es por lo que la Iglesia condena el préstamo con interés.» Ahora bien, conforme se va afirmando la burguesía, se asiste al respecto a un auténtico vuelco de valores La evaluación contable se hace fundamental. La codicia de la ganancia se considera en lo sucesivo una virtud. En su tratado de *Economía política*, dedicado a Luis XIII, Antoine de Montchrétien proclama que el enriquecimiento constituye un fin en sí mismo: «La dicha de los hombres consiste, por encima de todo, en la riqueza».

La actividad económica cambia entonces de naturaleza. Era empírica, y pasa a ser racional. Tenía que satisfacer los fines humanos, y es el hombre quien tiene ahora que plegarse a sus dictados. Era fundamentalmente una economía de la demanda y del uso, y se transforma en economía de la oferta y del intercambio. Además, cuanto más se extiende el mercado, tanto más se hace sentir la necesidad de las intermediaciones económicas, y más se incrementa el papel del mercader, es decir, el de ese elemento de la clase económica que se interesa ante todo por el aspecto cuantitativo de la producción. «El comercio —subraya Werner Sombart— ha acostumbrado al hombre a orientar su espíritu hacia la cantidad, a concentrar su atención e interés en el aspecto cuantitativo de las cosas [...]. El mercader renuncia muy pronto a la evaluación puramente cualitativa, y ello por la simple razón de que ningún vínculo orgánico le une a los objetos o a los bienes que vende o compra [...]. El mercader [...] sólo ve en los objetos de su comercio objetos de intercambio, lo cual constituye otra razón de su evaluación puramente cuantitativa de las cosas.»

El impulso del calvinismo. Surge el *homo œconomicus*

La Reforma implica un viraje de capital importancia. Mientras que Lutero combate vigorosamente al capitalismo naciente, Calvino se dedica, por el contrario, a hacerlo compatible con la moral cristiana: los puritanos de Inglaterra y Holanda, y luego de América, verán en la abundancia de beneficios una señal de la elección divina. Pero la Iglesia católica, pese a negarse a conceder al dinero un valor en sí, también contribuyó al auge del capitalismo burgués. Por un lado, desarrolla una cierta idea del valor-trabajo (el hombre está en la tierra para trabajar, y para trabajar cada vez más): al denunciar la «inactividad» *(otium)*, respalda la no inactividad, es decir, el *negotium*, el «negocio». Toda su moral, por otra parte, se sustenta en la idea de una racionalización de los comportamientos: es pecado en el orden de las actividades humanas todo lo que se opone a las exigencias de la razón. Es por ello por lo que Tomás de Aquino condena, al mismo tiempo que la «ociosidad» *(otiositas)*, todo lo que corresponde al ámbito del «exceso» y de la pasión. «Si queremos hacernos una muy exacta idea del papel que ha podido desempeñar la religión católica en la formación y el desarrollo del espíritu capitalista —escribe Sombart—, es preciso destacar que la idea fundamental de racionalización ya era por sí misma susceptible de favorecer la mentalidad capitalista, la cual, como sabemos, es totalmente racional y finalista. La idea del lucro y del racionalismo económico no significan, en el fondo, más que la aplicación a la vida económica de las reglas que la religión proponía para la vida en general. A fin de que el capitalismo pudiera expandirse, el hombre natural, el hombre impulsivo, tenía que desaparecer, y la vida, en lo que tiene de espontáneo y original, tenía ceder el sitio a un mecanismo psíquico específicamente racional: en suma, para desarrollarse, el capitalismo tenía que dar un vuelco, efectuar una transmutación de todos los valores. Es de este vuelco, de esta transmutación de los valores, de donde ha surgido este ser artificial e ingenioso que se denomina *homo œconomicus*.

Es en este nuevo clima en el que se desmorona la representación medieval del mundo. Sucediendo al nominalismo, el cartesianismo induce una relación con lo sensible radicalmente transformada. Se divorcian el espíritu y la materia, al igual que lo divino y lo mundano, el cosmos y la vida. El fondo de lo real se hace *discontinuo*. El mundo, ya «desencantado», se transforma en un *objeto* del que es posible apoderarse mediante la

actividad racional, en un objeto al que se puede «arrasar». El mundo se convierte en una cosa repleta de cosas. Cosas que son todas evaluables y calculables. Cosas que tienen un precio, es decir, un valor de cambio, en función de la oferta y de la demanda que la escasez determina.

Antaño, la personalidad se constituía sobre un fondo de pertenencia: aspirando a la excelencia, el individuo trataba de *ilustrar* y a la vez *continuar* lo que le había precedido. Su forma de concebir el mundo implicaba, pues, una cierta valorización del origen. A partir de ahora, lo *novum* adquiere valor por sí mismo. El espíritu empresarial, al desarrollarse, implica una orientación hacia el futuro (diseño de un plan), al mismo tiempo que un cierto grado de libertad respecto a las imposiciones que en el presente se derivan del pasado. Además, la propia actividad económica se plantea como algo ilimitado: cualquier economía capitalista tiene la obligación de trabajar más allá de las necesidades para suscitar constantemente otras nuevas. Se tiene, pues, que *cambiar* el mundo creando en él constantes novedades. Lo óptimo se reduce entonces a lo máximo, lo mejor se confunde con lo más. Obsesión del trabajo, del cambio, de la incesante movida. Se tiene que transformar el mundo mediante el *hacer*, ya sea financiero, industrial o técnico. Desde esa época, escribe Jacques Ellul, «lo que caracteriza a la burguesía, mucho más que la propiedad privada, es el ingente trajín, el inacabable barullo que le impone a la sociedad. Es la puesta al trabajo de todo un mundo. Es la sucesión de las revoluciones para lograr imponer o elaborar un régimen político ideal. Es el trastorno de las estructuras económicas y, en un plazo prodigiosamente breve, el establecimiento de nuevas estructuras; es la conquista de la tierra entera».

En los siglos XVII y XVIII, el burgués inventa la idea de que estamos en la tierra para ser «felices», una idea que pronto parecerá lo más *natural* del mundo. El auge de las industrias y las técnicas permite pensar que la felicidad está al alcance de la mano; que basta, para conseguirla, suprimir los últimos obstáculos heredados del pasado. La humanidad se encuentra de tal modo lanzada a una irresistible marcha hacia delante. La felicidad, por su parte, es concebida ante todo como un bienestar material (comodidad y seguridad), dependiente de las condiciones externas sobre las que, precisamente, es posible actuar. Uno será más feliz cuando la sociedad sea «mejor». La ideología de la felicidad se une, de tal modo, a la ideología del progreso, que constituye su aval.

El hombre domina las cosas... y es dominado por ellas

El progreso consiste, ante todo, en el constante desarrollo económico y en todo lo que se supone que éste trae consigo. El desarrollo ya no constituye una maduración tendente a la plenitud, ni al cumplimiento de una norma o de una finalidad. El desarrollo es una indefinida adición de cantidades finitas. El desarrollo aspira a «alcanzar un estado que no es definido por nada, salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estados» (Cornelius Castoriadis). La burguesía, con otras palabras, reintegra lo infinito en el mundo: lo mejor de ayer sólo es un «menos» al lado de lo que vendrá. Pero, por ello mismo, al situar lo infinito en el mundo material, la burguesía, pese a su referencia formal a la religión, crea las condiciones de una clausura espiritual. Es lo que ha observado muy atinadamente Nicolas Berdiaev: «El burgués, en el sentido metafísico de la palabra, es un hombre que sólo cree en el mundo de las cosas visibles y palpables, que sólo aspira a ocupar en este mundo una situación segura y estable [...]. Lo único que toma en serio es la fuerza económica [...]. El burgués vive en lo finito, teme las prolongaciones hacia lo infinito. El único infinito que reconoce es el del desarrollo económico». Y Berdiaev concluye: «Es el burgués quien crea el reino de las cosas, las cuales le gobiernan y dominan». En un mundo transformado en objeto, el hombre está llamado a convertirse él mismo en una cosa.

Durante mucho tiempo, la burguesía sacó ventaja de su alianza con la monarquía. Pero en el curso de la historia, esta alianza no dejó de presentar tensiones. Muy pronto, a la clase burguesa ya no le bastó disponer de los favores del Estado. Intentó hacerse con su control, como con la insurrección de Etienne Marcel (1358) y bajo Luis XI; luego, bajo Francisco I y Luis XIV. No obstante, en aquella época la burguesía no disponía aún de todos los medios necesarios para sus ambiciones. Sólo es en el siglo XVIII cuando adquiere la fuerza necesaria para confiscar la soberanía a su favor. A partir de 1750, la clase burguesa, rica, poderosa, imbuida de las ideas de la Ilustración, ya no tiene necesidad de un Rey que ahora obstaculiza sus proyectos. La monarquía, por su parte, ha caído en el absolutismo. La burguesía, que ya había tomado el poder en Inglaterra en 1688, se empara de él en Francia en 1789. La Revolución lo va a trastocar todo.

En su reivindicación de una completa libertad de acción, la burguesía se basa en la convicción de que la búsqueda permanente de la máxima

ganancia es tan legítima que se impone a cualquier otra ansia. Intenta, pues, destruir todo lo que le parece susceptible de limitar la actividad económica: poder político, tradiciones, gremios, etc. son para ella otros tantos cerrojos que hay que hacer saltar. «Con el advenimiento de los tiempos modernos —escribirá Péguy— cayeron una gran cantidad, o incluso la mayoría, de poderes de fuerza. Pero su caída no sirvió en lo más mínimo a los poderes del espíritu. Su supresión sólo benefició a este otro poder de fuerza que es el dinero».

Todos los protagonistas esenciales de la Revolución, como se sabe, son burgueses. Pero la burguesía no hace la Revolución en su propio nombre. Se reclama también de los «derechos del hombre». Es decir: disimula sus intereses bajo la máscara de lo «universal», al tiempo que da a entender (y ella misma, sin duda, lo cree sinceramente) que las cualidades particulares que son las suyas constituyen las virtudes humanas en general, las mismas que permiten revestir a cualquier individuo abstracto de una dignidad fundamental. Así se desprende la idea de que la propiedad es un «derecho natural», derivado del hecho de que el hombre es totalmente propietario de sí mismo, y que el comportamiento normal de cualquier ser humano consiste en buscar en cualquier ocasión su mejor provecho, pues en el mejor de los casos el interés público sólo es un efecto de composición derivado del ajuste de las estrategias individuales y de la suma de las utilidades maximizadas por los agentes. Con esta redefinición del derecho triunfa la idea de que el objetivo esencial de la vida es la búsqueda de lo que es bueno para cada individuo tomado por separado. El resultado, en los hechos, será el que constata Mounier: «Al reducir el hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin resistencia, el individualismo burgués es el precursor del reino del dinero; es decir, como lo dicen tan bien las palabras, de la sociedad anónima de las fuerzas impersonales».

Así como quiso liberarse de la monarquía cuando ya no le resultó necesaria, así también la burguesía intentará liberarse del pueblo una vez derrocado el absolutismo. Para conseguirlo, la Revolución inventa la noción política de «nación», entidad abstracta que permite confiscar al pueblo una soberanía que, sin embargo, se le había solemnemente otorgado. En teoría, el pueblo es «soberano». De hecho, la soberanía sólo pertenece a la nación, que supuestamente representa al pueblo, pero que sólo se

expresa a partir de su estatuto jurídico constitucional. Y como la Constitución reserva el derecho de voto a los electores «activos», es decir, adinerados, mientras que sólo la asamblea dispone del poder de legislar en nombre de la nación, quienes en realidad deciden sólo son los representantes de la burguesía, con lo cual el sufragio censitario permite reducir el electorado a su más ínfima expresión.

Sin embargo, aún necesitará la burguesía algunos años para consolidar su poder. Pero franqueará rápidamente las etapas. Bajo la Restauración y la monarquía de Julio, las familias aristocráticas son apartadas, en favor de la burguesía, de los cargos que ocupaban tradicionalmente (diplomacia, magistratura, administración territorial). Luis XVIII acepta una Constitución calcada del modelo inglés. La prosperidad burguesa crece bajo Carlos X y, sobre todo, Luis Felipe, mientras que se inicia una política de conquistas coloniales. Guizot proclama en 1821 que el futuro pertenece al «comerciante», al tiempo que proclama sin tapujos: «Los pueblos sólo se gobiernan bien cuando tienen hambre». Después de la Revolución de 1848 y el Segundo Imperio, se abre una fase de expansión sin precedentes para el capitalismo liberal, cuya contrapartida es la constitución de un proletariado cada vez más numeroso. En 1875, la fundación de la III República consagra la culminación de los esfuerzos de la burguesía de dinero. El año 1900 será el de la Exposición Universal, la Noria, el *Moulin Rouge* y el presidente Loubet. Pese a la oposición de los «ultras» y del movimiento obrero, la *Belle Époque* es indudablemente la del burgués triunfante.

La apelmazada moral burguesa

El burgués del siglo XIX se define al mismo tiempo por su estatus, su rango, su fortuna y sus relaciones. Tanto sus costumbres como sus elecciones matrimoniales atestiguan su reverencia por la apariencia, las convenciones y el orden establecido. Es la época de este «cristianismo burgués» contra el que se lanzarán Bloy, Péguy y Bernanos, y que le lleva a Proudhon a acusar a la Iglesia de haberse «situado como criada al servicio de la burguesía más repugnantemente conservadora». Es también la época en que el «progreso» triunfa en forma de ideología cientista: el burgués cree en la ciencia al igual que cree en el ferrocarril, en el ómnibus y el alumbrado de gas. Pero es sobre todo la época del burgués grotesco, del

que se mofan los románticos, los artistas, la bohemia... La tradición del burgués ridículo, cornudo, engañado y avejentado se remonta, es cierto, hasta Molière, o incluso hasta los cuentos populares de la Edad Media. Pero ahora se desarrollará como nunca. Flaubert, quien profesa que la única forma de ser un buen burgués es dejar de serlo, lanza su célebre imprecación: «Denomino burgués todo cuanto piensa bajamente».

En un pasaje de rara violencia, Huysmans escribe: «Más malvada, más vil que la nobleza desposeída y que el clero caído, la burguesía tomó de ellos su ostentación frívola, su jactancia caduca, que degradaba por su falta de mundología, robándoles unos defectos que convertía en hipócritas vicios. Autoritaria y capciosa, baja y cobarde, ametrallaba sin piedad a su eterna y necesaria víctima, el populacho, ¡al que ella misma le había quitado el bozal, al que ella misma había encargado que rompiera la crisma a las viejas castas! [...] Concluido su trabajo, se había adoptado la higiénica medida de esquilmar a la plebe; tranquilizado, el burgués se pavoneaba, jovial, merced al poder de su dinero y al contagio de su estupidez. El resultado de su advenimiento había sido que quedara aplastada toda inteligencia, negada toda probidad, muerto todo arte [...]. Era el gran penal de América transportado a nuestro continente; ¡era, en fin, la ingente, profunda, inconmensurable grosería del financiero y del nuevo rico, resplandecientes como un abyecto sol en la idólatra ciudad que eyaculaba, caída de bruces, impuros cánticos ante el impío tabernáculo de los bancos!».

Acusado de todos los defectos, el burgués parece entonces ser Proteo. Se le reprocha su culto del dinero, su gusto por la seguridad, su espíritu reaccionario, su conformismo intelectual, su falta de gusto. Se le tilda de filisteo, egoísta, mediocre. Se le representa como explotador del pueblo, como nuevo rico carente de distinción, como saciado notable, como satisfecho cretino. Estas críticas a menudo contradictorias dan lugar, sin duda, a fáciles caricaturas, peo se aclaran cuando se toman en consideración los muy distintos medios de donde proceden, y sobre todo los tipos ideales a los que se contrapone el modelo burgués. La burguesía es despreciada por la derecha antiliberal, a menudo por razones estéticas y en nombre de valores «aristocráticos» (el universo del burgués es feo y pretencioso, sus valores son mediocres), mientras que la izquierda se indigna contra ella en nombre de valores morales y «populares» (representa a los «privile-

giados»). Esta doble crítica resulta obviamente reveladora. Muestra que el burgués es percibido a la vez como el «explotador» y el antihéroe, la elite y la falsa elite, el sucesor de la aristocracia y al mismo tiempo su caricatura.

El movimiento obrero

Alzado contra la burguesía, el movimiento obrero se divide sobre la estrategia a adoptar. El socialismo naciente está dividido entre oportunistas y revolucionarios, entre «revisionistas» y «colectivistas». Su ala reformista decidirá finalmente jugar el juego de la democracia parlamentaria. El sindicalismo revolucionario, por el contrario, afirmará que no se puede combatir a la burguesía situándose en su terreno. Abogará por la acción directa y denunciará a los «representantes» que le impiden a la clase obrera afirmar por sí misma sus reivindicaciones.

La actitud de Marx es notablemente ambigua. Por un lado, condena a la burguesía con frases que se han hecho célebres: «La burguesía [...], en todas los sitios en que ha conquistado el poder, ha destruido las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Ha roto despiadadamente todos los lazos, complejos y diversos, que unían al hombre feudal a sus superiores naturales, de forma que, entre el hombre y el hombre, pasó a establecerse como único vínculo el frío interés, las duras exigencias del *pago al contado*. La burguesía ha ahogado en las heladas aguas del cálculo egoísta los sagrados estremecimientos del éxtasis religioso, del entusiasmo caballeresco, de la sentimentalidad ingenua. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio; ha sustituido las numerosas libertades, tan duramente conquistadas, por la única y despiadada libertad de comercio[...]. La burguesía ha despojado de su aureola todas las actividades que, hasta entonces, pasaban por venerables y eran consideradas con sano respeto. Ha transformado al médico, al jurista, al sacerdote, al poeta, al sabio en asalariados a su sueldo. La burguesía ha desgarrado un velo de sentimentalidad que recubría las situaciones familiares, reduciéndolas a convertirse en meras relaciones de dinero». Pero, al mismo tiempo, Marx también se congratula de constatar que la burguesía ha «sometido el campo a la ciudad» y ha aniquilado las relaciones de reciprocidad que caracterizaban a la sociedad feudal. Destaca Marx el carácter «eminentemente revolucionario» de la burguesía, y el papel que ha desempeñado en el desarrollo de las fuerzas

productivas: «La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, lo cual es tanto como decir las condiciones productivas, es decir, todas las relaciones sociales [...]. Se disuelven todas las relaciones sociales, tradicionales y petrificadas, con su cortejo de concepciones e ideas antiguas y venerables; las relaciones que las sustituyen envejecen antes de haberse podido osificar. Todo lo que tenía solidez y permanencia parte como humo, se profana todo lo que era sagrado, y se fuerza, en fin, a los hombres a considerar con ojos desengañados sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Empujada por la necesidad de mercados siempre nuevos, la burguesía invade la tierra entera. Tiene necesidad de implantarse por doquier, explotar por doquier, establecer relaciones por doquier. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía imprime un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Para desesperación de los reaccionarios, priva a la industria de su base nacional. Se han destruido las viejas industrias nacionales, y se siguen destruyendo cada día [...]. Bajo pena de muerte, fuerza a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción; las fuerza a introducir en ellas lo que la burguesía denomina civilización, es decir, las fuerza a hacerse burguesas. En una palabra, moldea un mundo a su imagen».

En realidad, Marx no explicita verdaderamente qué entiende por «clase burguesa», limitándose a decir que es la clase poseedora del capital. Se queda prácticamente mudo sobre sus orígenes históricos y sociológicos. Ello es así porque no ve que el burgués es ante todo el *hombre económico*. Ahora bien, en la medida en que el propio Marx atribuye una importancia determinante a la economía, sólo le resulta posible criticar a la burguesía desde un horizonte que no deja nunca de ser el suyo. Su economicismo, con otras palabras, le impide efectuar una crítica radical de los valores burgueses. Bien se ve, por lo demás, lo mucho que le fascinan estos valores. A fin de cuentas, ¿no ha sido la burguesía la primera que quiso *cambiar* el mundo, en lugar de limitarse a comprenderlo? Aunque Marx llama a acabar con la explotación de la que la burguesía se ha hecho responsable, se queda sumamente rezagado en cuanto a impugnar los valores burgueses: la sociedad sin clases, desde muchos aspectos, es la burguesía para todo el mundo.

El papel de los fascismos

No menos equívocos serán los fascismos. Teóricamente hostiles al liberalismo, no queriendo en principio ser «ni de derechas ni de izquierdas», se limitarán las más de las veces a radicalizar a una clientela «nacional» conservadora, partidaria en amplia medida de los valores burgueses. Además, también contribuirá a su aburguesamiento el que una amplia parte de su electorado haya estado constituida por unas clases medias asustadas por la crisis y amenazadas por la modernización. Oponiendo sin vacilar el «capitalismo industrial y productor» al «capitalismo especulativo y financiero», se limitarán a denunciar a los «grandes», a los representantes de las «dinastías burguesas», sin interrogarse más hondamente sobre la lógica del capital. Profesarán el orden moral, al que siempre ha estado profundamente apegada esta «pequeña burguesía» descrita por Péguy como «la más desgraciada clase de todas las clases sociales».[4] Por todo ello no es de extrañar que en el «Manifiesto de la Joven Derecha» publicado en 1926 por Drieu la Rochelle, dicho movimiento proclame con orgullo que «sus jefes son burgueses y que los burgueses tienen que saber compaginar la autoridad con la responsabilidad» Además de la ideología del trabajo, además del productivismo, de la doctrina de «la lucha por la vida», a veces transpuesta en racismo, o al menos en darwinismo social, además de todo ello los fascismos-movimientos, y más aún los fascismos-regímenes, efectúan amplias concesiones al nacionalismo. Es decir, como escribe Emmanuel Mounier, «combaten, dentro de sus fronteras, un individualismo al que sostienen ferozmente en el plano de la nación». Ahora bien, la burguesía nunca se ha privado de defender la nación, la patria, el orden establecido, cada vez que, al efectuarlo, pensaba preservar sus intereses.

En definitiva, es sin duda en los «no conformistas de los años treinta» en donde se halla, en el siglo XX, la crítica más radical de la burguesía y de los valores burgueses. Y también, por supuesto, antes de ellos, en Charles Péguy, quien juzgaba que el mundo moderno sufre ante todo el «sabotaje burgués y capitalista»: «Todo el mal ha venido de la burguesía. Toda la aberración, todo el crimen. Es la burguesía capitalista la que ha infectado al pueblo. Y lo ha infectado precisamente de espíritu burgués y capitalista [...]. Sería difícil insistir más de la cuenta, es la burguesía la que empezó a sabotear, y todo el sabotaje surgió con la burguesía. Es porque la burguesía

se puso a tratar como un valor bursátil el trabajo del hombre, por lo que el propio trabajador también se puso a tratar como un valor bursátil su propio trabajo».

El temperamento capitalista: su estrechez psicológica y espiritual

La burguesía siempre ha sido analizada a la vez como una clase y como la representante de una mentalidad específica, de un tipo humano orientado hacia un cierto número de valores. Así, para Max Scheler, el burgués se define en primer lugar como un «tipo biopsíquico» al que su deficiente vitalidad le empuja al resentimiento y al egoísmo calculador. El burgués —señala— nunca se plantea la cuestión de saber si las cosas tienen valor en sí mismas, sino que se limita a preguntar: «¿Es bueno para mí?» Eduard Spranger distingue igualmente seis tipos ideales de personalidad, entre los cuales el burgués corresponde al «hombre económico»: el que sólo tiene en cuenta la utilidad de las cosas. Por su parte, André Gide declara: «Me dan igual las clases sociales, puede haber burgueses tanto entre los nobles como entre los obreros y los pobres. Reconozco al burgués no por su vestido y por su nivel social, sino por el nivel de sus pensamientos. El burgués odia lo gratuito, lo desinteresado. Odia todo cuanto no puede alzarse a comprender».

Planteando que los factores psíquicos o espirituales moldean la vida económica tanto como son moldeados por ella, Sombart recuerda que las organizaciones sociales son obras humanas y que, por tanto, el productor antecede al producto, razón por la cual afirma que el espíritu capitalista preexistía en cierto modo al capitalismo; es decir, que el capitalismo naciente fue fruto, en primer lugar, de temperamentos predispuestos a determinados comportamientos: temperamentos más introvertidos, más concentrados, más llevados al ahorro que al gasto, más contraídos que expansivos. Este tipo cumplido del burgués ya figura en Leone Battista Alberti, autor de un célebre tratado del siglo XV en el que elogia «el santo espíritu de orden» (*santa cosa la masserizia*), caracterizado por el espíritu ahorrativo y la racionalización del comportamiento económico. No sólo —declara— no hay que gastar más de lo que se posee, sino que más vale gastar menos de lo que se posee, o sea, ahorrar, pues uno se hace rico no sólo ganando mucho, sino también gastando poco.

Son éstos los mismos preceptos que a partir del siglo XVII figurarán en los grandes tratados de «moralidad» burguesa, y entre los que cabe destacar el escrito por Daniel Defoe hacia 1725, y en donde el autor de *Robinson Crusoe*, abogando por la autonomía de la actividad económica, hace la apología de la moral puritana al tiempo que condena las costumbres aristocráticas en estos términos: «Cuando veo que un joven comerciante posee caballos, se dedica a la caza, doma perros, y cuando le oigo hablar la jerga de los deportistas, tiemblo por su futuro» Las mismas ideas (crítica de la frivolidad, del gasto inútil) también figuran en Locke, al igual que en Benjamín Franklin. Es en el mundo anglosajón, estimulado por el calvinismo y el puritanismo, donde van a desarrollarse con mayor pujanza las virtudes del burgués chapado a la antigua: aplicación, ahorro, frugalidad, templanza, espíritu de orden y de cálculo. Virtudes que pretenden ante todo eliminar la fantasía, lo aleatorio, la pasión, la gratuidad, establecer por doquier leyes y reglamentaciones, sopesar el valor de las cosas, evaluar el interés práctico de cada actividad cotidiana.

A lo que más decisivamente se oponen las antiguas virtudes burguesas es al modo de vida señorial, hecho de dones, de prodigalidad, de gastar sin tasa, de rapiña y de generosidad, de gratuidad en todos los sentidos del término. Sombart ha descrito en términos contundentes esta oposición de temperamentos: «Estos dos tipos fundamentales —el hombre que gasta y el que atesora, el temperamento señorial y el temperamento burgués— se oponen rotundamente entre sí en todas las circunstancias, en todas las situaciones de la vida. Cada uno de ellos aprecia el mundo y la vida de una forma que nada tiene que ver con la del otro [...]. Aquél puede bastarse a sí mismo, éste tiene un temperamento gregario. Aquél encarna una personalidad; éste, una simple unidad. Aquél es estético y esteta; éste, moralista [...]. Los unos cantan y resuenan, los otros no tienen ninguna resonancia; los unos resplandecen de colores, los otros son totalmente incoloros [...]. Los unos son artistas (por sus predisposiciones, pero no necesariamente por su profesión); los otros, funcionarios. Los unos están hechos de seda; los otros, de lana».

El interés sustituye al honor, a lo erótico y a lo «superfluo»

La fábula de La Fontaine *La cigarra y la hormiga* constituye, en modo gracioso, todo un vuelco de valores. «Lo que para el aristócrata significaba

decadencia, se convierte en el ideal del burgués» (Evola). Se desvalorizan en especial todas las cualidades relacionadas con el honor (la «cuestión de honor»). «Evita tomar demasiado a la tremenda las ofensas —escribe Benjamín Franklin—: nunca son lo que a primera vista parecen ser». Al juicio ético basado en el honor —noción que implica una identidad personal inseparable de las funciones sociales que la constituyen— se opone progresivamente un razonamiento moral basado en la dignidad; dignidad que implica una identidad abstracta independiente de las referidas funciones. El cuidado de sí defendido por los filósofos, el «amor de sí mismo» celebrado por Rousseau, el amor propio aristocrático, orientado hacia la consecución de la gloria, es sustituido por el cálculo de los meros intereses individuales. Ya no hay ni gloria, ni honor, ni heroísmo que alcanzar. Se tiene que ser práctico, ecónomo, mesurado. Lo que le importa al burgués es la consideración —que implica el respeto de las convenciones. Unas convenciones y una consideración que al burgués le importan infinitamente más que el renombre —el cual, a veces, se alcanza pisoteando aquéllas. La previsión y la cordura son sustituidas por la prudencia; el amor y la caridad, por el simple afecto; el honor y el deber, por la «integridad»; el orgullo de servir, el orgullo ser lo que se es, por el orgullo de emprender; la magnanimidad y la benevolencia, por la simpatía universal. El ideal aristocrático, pero también popular, se enraizaba en valores que, por principio, se consideraban innegociables, pues negociar (o justificarse) era percibido como una forma de rebajarse. El burgués, que negocia todos los días, considera por el contrario que siempre es posible «explicarse»: explica sus razones y trata de conocer las de los demás. Triunfa la racionalidad práctica, y la cualidad queda reducida al mérito, que no está necesariamente asociado a la grandeza. «Lo sublime murió con la burguesía», decía Sorel.

Sombart también descubre una oposición radical entre talante burgués y «talante erótico». «O bien se considera que el principal valor de la vida está constituido por el interés económico (en el más amplio sentido de la palabra) o bien por el interés erótico. O se vive para la economía o para el amor. Vivir para la economía es ahorrar; vivir para el amor, gastar». Sombart destaca, por otra parte, el profundo resentimiento que la burguesía siente por una aristocracia de la que se sabe excluida, y a la que indefectiblemente caricaturiza cada vez que intenta remplazarla.[5] Observa por último que el burgués capitalista tiene rasgos de temperamento típi-

camente infantiles: como al niño, le gusta lo mensurablemente concreto, la rapidez en los movimientos, la novedad por sí misma, el sentimiento de fuerza que confiere la posesión de objetos.

Emmanuel Bert, por su parte, observa muy acertadamente que, en la aristocracia, el hijo trata de parecerse lo más posible, si no a su padre, sí al menos a la imagen que para él está ligada al apellido que lleva, en tanto que «el ideal burgués implica, por el contrario, un cierto progreso del hijo sobre el padre, así como una acumulación de méritos que tiene que corresponder a la acumulación de dinero y honores que la familia se esfuerza por conseguir». Nos volvemos a topar con la orientación hacia el futuro. Los hijos han de «triunfar» mejor que los padres, y lo que ante todo se espera de la escuela es que les ayude a conseguirlo. Se trata, en efecto, de esta idea profundamente burguesa según la cual el sistema educativo debe posibilitar, fundamentalmente, la adquisición de un oficio, razón por la cual las disciplinas más «útiles» son también las mejores.

Para el burgués chapado a la antigua es necesario suprimir cualquier gasto superfluo. Y para ello, contar y volver a contar sin parar. Pero ¿qué es lo «superfluo»? Precisamente todo lo que no se puede contar, todo lo que carece de utilidad calculable, todo lo que no puede reducirse a una evaluación en términos de provecho individual, de rentabilidad y ganancia. «La emergencia de la burguesía —escribe Cornelius Castoriadis—, su expansión y su victoria final corren parejas con la emergencia, la propagación y la victoria final de una nueva "idea", la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es, *en realidad*, el objetivo central de la vida humana. Esta "idea" es lo que denomino una *significación imaginaria social*. Le corresponden nuevas actitudes, valores y normas, una nueva definición social de la realidad y del ser, de lo que *cuenta* y de lo que *no cuenta*. En una palabra, lo que cuenta es ahora lo que se puede contar.» Lo que caracteriza el espíritu burgués no es tan sólo la racionalización de la actividad económica, sino la extensión de esta racionalización a todos los campos de la vida, al tomarse implícitamente la actividad económica por el paradigma de todos los hechos sociales.

Un idiota pobre es un idiota; un idiota rico es un rico

Afirmaba Aristóteles que no se puede alcanzar la virtud con medios o bienes externos, sino que es gracias a la virtud como se alcanzan los bienes externos. También Cicerón expresaba la verdad de su época declarando: «Lo que importa no es la utilidad que se representa, sino lo que se es». Sucede lo contrario en la óptica burguesa: la prueba del valor viene dada por el éxito material; tanto tienes, tanto eres. Y como lo que se tiene ha de poder evaluarse de forma tangiblemente medible, el dinero se convierte naturalmente en el patrón de referencia universal. Es bien conocido el proverbio: «Un idiota pobre es un idiota; un idiota rico es un rico». En últimas, la idea misma de igualdad ni siquiera es concebida como igualdad en derecho, sino como igualdad numérica (uno = uno), como «la intercambiabilidad de (casi) cualquier actividad humana con (casi) cualquier otra, de forma que aquí el modelo ya no es siquiera la mercancía, sino la moneda». De tal modo, las relaciones sociales acaban desarrollándose tan sólo conforme al modelo del mercado; es decir, de un sistema de objetos divido entre objetos poseedores y objetos poseídos. Nadie ha descrito mejor esta reificación de lo social que Karl Marx cuando muestra la forma en que las relaciones entre individuos, todos los cuales persiguen su mejor interés, acaban inevitablemente transformando a estos mismos individuos en cosas.

El tiempo mismo se convierte en mercancía. La Iglesia católica, es cierto, fue la primera que lo presentó como un producto escaso e «irrecuperable», que no había que «malgastar».[6] Desde entonces, el cálculo del tiempo no ha dejado de perfeccionarse conforme se expandía la convicción, proclamada por Franklin, de que «el tiempo es oro» *(«time is money»).* Calcular las divisiones del tiempo corresponde al mismo orden de cosas que calcular las cantidades monetarias: ¡no se recupera ni el dinero derrochado, ni el tiempo perdido! Además de las paradojas que de ello se derivan en la vida cotidiana,[7] esta afirmación abre una perspectiva revolucionaria. Decir que el tiempo es un producto escaso equivale, en efecto, a decir que es una *cantidad limitada.* Ahora bien, si el tiempo es asunto de cantidades, a partir de ahora cada espacio de tiempo resulta equivalente, y la *calidad* de su contenido deja de ser lo que más importa. La *duración* de la existencia, por ejemplo, se convierte en sí misma en un valor que per-

mite dejar de preocuparse por su *intensidad* (o por su falta de intensidad). De nuevo «lo mejor» se reduce a «lo más».

El burgués quiere tener, parecer —y no ser. Toda su vida está orientada a la «felicidad», es decir, al bienestar material; una felicidad que está ella misma relacionada con la propiedad, definida como la totalidad de lo poseído, sin la menor reserva, y de lo que se puede disponer a su antojo. Proviene de ahí la propensión burguesa a hacer de la propiedad el primero de los «derechos naturales». Proviene también de ahí la importancia que el burgués otorga a la «seguridad», que es a la vez indispensable para proteger lo que ya tiene y para buscar racionalmente su interés futuro: la seguridad es, en primer lugar, una comodidad del espíritu, garantiza el mantenimiento de los logros obtenidos y permite calcular otros nuevos.

El burgués y el Estado liberal

La política burguesa es el reflejo directo de estas aspiraciones. Desconfiado frente a lo político, el burgués sólo espera de los poderes públicos la instauración de una seguridad que le permita disfrutar sin riesgo de sus haberes. Para él, el gobierno ideal es el que resulta demasiado débil para imponerse a la actividad mercantil, pero lo bastante fuerte para garantizar su buen funcionamiento. He ahí el Estado liberal: Estado-gendarme, «vigilante nocturno». En el siglo XVIII, la doctrina de la separación de poderes aspira a restringir de tal modo el campo de ejercicio de lo político y a permitir a la burguesía que ejerza el poder legislativo en el seno de asambleas de representantes elegidos por sufragio censitario. Muy naturalmente, esta actividad estática es concebida de forma esencialmente formal. Así como no le gusta ni el escándalo (que hace que las situaciones sean difíciles de controlar) ni el riesgo (cuando no es posible calcularlo), así también el burgués detesta las soluciones de fuerza, la autoridad, la decisión. Piensa que todo puede arreglarse mediante discusiones y componendas, con la publicidad de los debates y llamamientos a la razón. Si el burgués quiere someter lo político a lo jurídico («al Estado de derecho»), es porque cree que así se podrá ahorrar iniciativas que no estarían determinadas por normas preestablecidas. Por ello siempre se queda sin saber qué hacer ante la situación de urgencia y el caso de excepción. La norma jurídica es, para él, un medio de conjurar lo aleatorio, de llevar lo imprevisible a lo ya previsto.

El juego político es calcado de la actividad económica: al mercader, intermediario entre el productor y el consumidor, le corresponde el representante, intermediario entre el elector y el Estado; a la negociación contractual le corresponde la discusión como fuente de un compromiso que permite ahorrarse la decisión. Durante mucho tiempo, la derecha liberal, orleanista,[8] encarnará ejemplarmente este modelo. Afirmándose contra esta derecha, Donoso Cortés calificará a la clase burguesa como la «clase discutidora», al igual que Nietzsche denunciará, en 1887, «la preeminencia de los mercaderes e intermediarios, incluso en el ámbito intelectual». Pero, pronto, el orleanismo acabará contaminando incluso a la izquierda. Y Péguy podrá escribir: «La burguesía ha forjado con conocimiento de causa al intermediario: intermediarios son estos "políticos intelectuales", nada socialistas, nada pueblo, distribuidores automáticos de propaganda, revestidos del mismo espíritu, artesanos de los mismos métodos que combaten en el adversario. Es a través de ellos como el espíritu burgués desciende por capas progresivas al mundo obrero y mata al pueblo, al viejo pueblo orgánico, poniendo en su lugar esta masa amorfa, brutal, mediocre, olvidadiza de su raza y de sus virtudes: un público, la muchedumbre que odia».

No le gustan a la burguesía las convicciones algo fuertes, y aún menos los comportamientos imprevisibles, y por tanto peligrosos, que alientan en las muchedumbres. No le gusta ni el entusiasmo ni la fe. Por ello considera que «la ideología siempre es antiburguesa» (Emmanuel Berl) y proclama gustosa el «fin de las ideologías» —sin ver que este fin coincide tan sólo con el advenimiento de la suya propia. En suma, a la burguesía no le gusta lo infinito que excede a las cosas materiales, las únicas que puede controlar. Emmanuel Mounier, que veía en el espíritu burgués «el más exacto antípoda de cualquier espiritualidad», escribía: «El burgués es el hombre que ha perdido el sentido del Ser, que sólo se mueve entre cosas, y cosas utilizables, desprovistas de su misterio». Y Bernanos: «La única fuerza de este ambicioso minúsculo estriba en que no admira nada».

A esta luz se ha de analizar la «moral burguesa»; por ejemplo la ética puritana, a la que pertenecen las virtudes del burgués chapado a la antigua, y que se fundan siempre en la utilidad. Así, la lealtad comercial, que es una de las virtudes cardinales, no tiene otra justificación que la de ser rentable. Un comerciante deshonesto perderá su clientela: le interesa, pues,

no engañarla (*«Honesty is the best policy!»*). El mismo comerciante, en cambio, no dudará en reivindicar el derecho a la competencia agresiva —que no es otra cosa que el derecho de arrebatar a quienes practican el mismo negocio la clientela que se han creado.[9] Y tampoco vacilará en disminuir el precio de coste deteriorando la calidad de los productos, siempre que, mediante una adecuada promoción publicitaria, consiga que dichos productos sigan ilusionando a sus clientes. Como escribe Sombart, «la economía está organizada únicamente con vistas a la producción de bienes de cambio. Como la mayor ganancia posible es el único objetivo racional de la empresa capitalista, la producción de bienes tiene, como criterio y medida, no la naturaleza y la calidad de los productos, sino únicamente el volumen de su venta posible».

El burgués en la posmodernidad. Su victoria absoluta.

¿Cuál es hoy la situación? Desde comienzos del siglo XX, una amalgama de origen profesional ha tendido a que clase burguesa y clases medias se confundieran cada vez más entre sí. Después de lo cual, las clases medias han ido dilatándose sin parar. «Ha vencido el burgués [...]. El siglo XXI será el siglo de la clase media universal», ha podido escribir Donald McCloskey en un periódico libertario. Pero, ya en su época, Péguy podía afirmar: «Un devoto de hoy es forzosamente un burgués. Actualmente todo el mundo es burgués». Esta última frase podría servir de *leitmotiv* para la sociología de la modernidad tardía.

Sobre todo después del período de los «treinta gloriosos» (Fourastié)[10] es cuando se ha podido asistir al aburguesamiento de la sociedad francesa en todos los sentidos: las conductas individuales y los comportamientos sociales se homogeneizan y modifican profundamente, en especial bajo la influencia de la televisión y la publicidad, mientras que la Francia rural se encoge a marchas forzadas. Jean François de Vulpillières ha trazado un sucinto pero convincente cuadro de este proceso de aburguesamiento que afecta tanto a la derecha como a la izquierda, a las instituciones y a las doctrinas, a la vida política y sindical, a la familia, al ocio, a las actividades profesionales; un proceso al que pertenecen fenómenos tan distintos como la obsesión por los resultados y la competitividad, la rehabilitación del dinero, el aumento del la incivilidad, el auge del abstencionismo electo-

ral, la moda del «consenso», la sujeción de la escuela a las exigencias empresariales, la crítica de las «ideologías», e incluso la disminución de la natalidad, una de cuyas principales causas es la idea de que los hijos constituyen un obstáculo para la libertad material y la promoción social. «Está en declive —señala el mismo autor— todo lo que pertenece a la tradición popular; lo que da el tono es lo que se inspira en las costumbres burguesas. Cuestión que va mucho más allá de los comportamientos y las modas. Son los valores burgueses los que sumergen a los espíritus.»

El movimiento tiende incluso a acelerarse. Una encuesta publicada en 1993 en *Le Point* proclama una «vuelta del espíritu burgués», cuya viva encarnación estaría constituida por el primer ministro de la época, Edouard Balladur: «Los franceses anhelan más que nunca la seguridad y la comodidad [...]. Los valores burgueses, efectivamente, tranquilizan. Desprovistos de su dimensión "de clase", se han convertido en el contrato de seguro, en la carta consensual, en el gran común denominador de una colectividad inquieta [...]. Todo el movimiento de la sociedad va hacia la coexistencia de las aportaciones irrefutables de la sociedad de consumo con el redescubrimiento de la herencia burguesa [...]. Ha quedado perfectamente asimilado el famoso "Disfruta sin trabas" de Mayo del 68. La cultura neoburguesa ha transformado simplemente tal disfrute en confort». Tales son los valores burgueses en torno a los cuales los grupos de opinión, los partidos políticos, los grupos sociales rivalizan entre sí para saber quién cumplirá mejor sus promesas, estas promesas que hasta se han convertido en el ideal de los «siniestrados del progreso». Se es tanto más burgués cuanto que se tiene los medios de serlo, y el vertiginoso ascenso de la «gente guapa de izquierdas», ocurrido cuando el izquierdismo dejó de estar en el candelero, muestra que el orleanismo es lo que más comparte todo el (guapo) mundo. Quienes a veces son denominados «nuevos burgueses» (o «nuevas burguesías») sólo son quienes, en un mundo completamente modelado por la mentalidad burguesa, tratan, caricaturizando las antiguas costumbres aristocráticas (de las que sólo retienen lo más fútil y convencional), de resaltar su diferencia cultivando una sobreidentidad particular. Las damitas de clase media, pildoradas-tampaxadas-abortadas-divorciadas-recasadas como todo quisque, no son, en realidad, menos «burguesas» que las *career women* a la americana y que las niñas pijas de las fiestas de sociedad.

Pero el espíritu burgués ya no es lo que fue. O lo parece...

A primera vista, el burgués moderno parece, sin embargo, haber cambiado mucho. Poco tiene que ver con el burgués chapado a la antigua de que hablaba Benjamín Franklin: frugal, trabajador y ahorrativo. Tampoco se parece al burgués del siglo XIX, orondo, satisfecho y henchido de convenciones. Hoy quiere ser dinámico, deportivo, hedonista, incluso «bohemio». Lejos de evitar los gastos superfluos, parece como dominado por una fiebre consumista que le hace buscar constantemente nuevos artilugios y cachivaches. Lejos de intentar morigerarse, su modo de vida, centrado en el culto del ego, está, «por así decirlo, totalmente consagrado al placer» (Péguy). Paralelamente, también se acentúa el repliegue en la esfera privada: *cocooning*, internet, fax, modem, tele-video-conferencia, venta por correspondencia, telecompra, entregas a domicilio, sistemas interactivos, etc. permiten mantenerse en contacto con el mundo sin implicarse en él, encerrándose en una burbuja doméstica lo más estanca posible en la que cada cual se convierte más o menos en la prolongación de su telemando o de su pantalla de ordenador.

Otro fenómeno esencial de esta evolución estriba en la generalización del crédito, que permite utilizar de forma nueva el tiempo-mercancía: no sólo el tiempo es oro, sino que este oro se puede gastar por anticipado; es decir, anticipando el valor del tiempo venidero. Gracias al crédito, cada individuo puede vivir financieramente un poco más de tiempo del que vive realmente. El burgués a la antigua abogaba por contener el gasto. El crédito incita, con el riesgo de endeudarnos por encima de nuestras posibilidades, a gastar más de lo que tenemos. Por ello, observa Daniel Bell que «la ética protestante fue minada no por el modernismo, sino por el propio capitalismo. El mayor instrumento de destrucción de la ética protestante fue la invención del crédito. Antes, para comprar, se tenía primero que economizar. Pero con una tarjeta de crédito se pueden satisfacer de inmediato los deseos».

Sucede simplemente que el burgués *ha creado su mundo*, y que en este mundo las antiguas virtudes ya no tienen necesidad de encarnarse de forma ejemplar en individuos: dichas virtudes se han transferido simplemente a la sociedad global. Es esta transferencia a la sociedad lo que permite comprender la evolución del burgués moderno. Es ahora la propia

sociedad la que tiene que ser administrada de forma racional, prudente, fiable económica y comercialmente. Werner Sombart lo ha mostrado con claridad en el caso de la empresa: el capitalismo moderno conserva todas las virtudes burguesas, pero las sustrae a las personas para transferirlas a las firmas, que dejan entonces «de ser propiedad inherente a hombres vivos, para convertirse en los principios objetivos de la conducta económica». Ya no hace falta que el burgués sea fiable, puesto que su empresa lo es por él. Ahora bien, las propias naciones ya no son actualmente sino grandes firmas, dirigidas por expertos y técnicos de gestión. Ocurre lo mismo con la «moral»: los miembros de la sociedad tienen tanta menos necesidad de obedecer individualmente a los principios morales, cuanto que ahora la vida política consulta a las «autoridades morales» y respeta los «derechos del hombre». Así es como la inmoralidad puede generalizarse descaradamente en una sociedad que, por lo demás, se afirma eminentemente «moral» en sus aspiraciones generales. La burguesía sólo ha desaparecido como clase para ceder su sitio a una sociedad en la que el espíritu y el *hacer* burgués hacen que todos compartan las mismas pasiones y repulsiones.

Pero, en realidad, el burgués tampoco ha cambiado tanto. Cabe determinar ciertas constantes a lo largo de las diferentes figuras que lo han caracterizado. La ley del mínimo esfuerzo parece contradecir, es cierto, la denuncia de la «ociosidad». Pero basta reflexionar atentamente para ver que procede del mismo espíritu de ahorro y eficacia. En el hedonismo moderno sigue estando presente —como ayer sucedía con el ahorro— el espíritu de cálculo y la búsqueda del mejor interés. Se gasta más, pero se calcula igual. Se malgasta, pero no por ello se es más proclive a la gratuidad. En suma, en todos los casos lo que se busca siempre y ante todo es la *utilidad* En todas las cosas se adopta el comportamiento del negociante en el mercado. Se intenta maximizar el beneficio de cada cual. Lo básico sigue siendo el individuo propietario de sí mismo, la primacía de la razón práctica, el culto de la novedad y de la rentabilidad. Incluso si el mundo ha tomado el lugar de las convenciones, la notoriedad mediática el de la «consideración», incluso si el *press-book* sustituye a veces a las patentes comerciales, el burgués sigue viviendo más que nunca en el aparentar y en el tener. Hoy más que nunca, el burgués es quien siempre busca sacar tajada, y quien, para legitimar su conducta, se ha dedicado a persuadir a la humanidad de que su forma de ser es la más normal y natural que se

pueda imaginar. Hoy más que nunca el burgués es la excepción que se toma por la norma, lo particular que se presenta como lo universal. Hoy más que nunca le son radicalmente ajenos el gusto por lo inútil, la gratuidad, el sentido del gesto, el gusto por el don; en suma, todo lo que podría dar a la presencia en el mundo una significación que sobrepasara la mera existencia individual.

«Lo que caracteriza el espíritu del burgués actual —escribe también Werne Sombart— es su completa indiferencia ante el problema del destino del hombre. El hombre ha quedado casi totalmente eliminado de la tabla de valores económicos y del campo de los intereses económicos: lo único que aún despierta interés es el proceso, ya sea el de la producción, el de los transportes, o el de la formación de los precios, etc. *Fiat productio et pereat homo!*»[11] Cabe agregar a ello las palabras proféticas de Emmanuel Berl: «Tiempos de los últimos hombres, que temía Nietzsche. El imperialismo norteamericano triunfará en la guerra sin luchar; el aburguesamiento del proletariado resolverá la lucha de clases».

Cabe interrogarse sobre lo que, en la posmodernidad, podría anunciar el final de los tiempos burgueses, así como sobre las contradicciones que afectan, en la actualidad, a un campo social cuya homogeneidad aparente se mantiene preñada de potenciales fracturas. Así, por ejemplo, asistimos ya a la desconexión de un amplio sector de las clases medias y de la gran burguesía financiera, desconexión que representa la ruptura de este «bloque hegemónico» que, durante décadas, había asociado el nombre de la pequeña burguesía al auge de un capitalismo «nacional» actualmente en vías de desaparición. La mundialización de la economía, el desarrollo y la creciente concentración de las redes teconológicas y mediáticas, la velocidad misma de esta evolución en un contexto caracterizado por el desempleo y la amenaza de crisis, hacen que las clases medias vivan de nuevo con inquietud e inseguridad, con miedo del futuro, incluso con un sentimiento de pánico ante el riesgo de regresión social que esta evolución les pudiera acarrear. De ello se deriva que un creciente número de miembros de las clases medias se sienten superados y «proletarizados», hasta el punto de que lo que constituía antaño una garantía de mantenimiento del orden social se convierte en factor de fragilización.

En el curso de su historia, la burguesía ha sido criticada tanto desde arriba como desde abajo: tanto por la aristocracia como por el pueblo.

Como ya dijimos, resulta reveladora esta convergencia de críticas, por lo demás bastante distintas. Pero lo que, quizás, no se ha observado bastante es que, en el sistema trifuncional de los orígenes, tal como lo restituyó Georges Dumézil, la burguesía no corresponde estrictamente a nada. Parece, es cierto, vincularse a la tercera función, la económica, la del pueblo productor. Pero, al respecto, sólo es como una excrecencia mercantil que, constituyéndose fuera del sistema tripartito, se ha dilatado progresivamente hasta dislocar por completo este sistema e invadir la totalidad de lo social: la historia de los últimos ocho o diez siglos muestra cómo la burguesía, que al comienzo no era nada, ha acabado llegándolo a ser todo. Se la podría entonces definir como la clase que ha separado al pueblo y a la aristocracia; la que ha cortado los lazos que hacían que ambas fueran complementarias; la clase que tan frecuentemente ha alzado la una frente a la otra. Sería de tal modo la clase «media» en el sentido más hondo del término, la clase intermediaria. Edouard Berth lo afirmaba en estos términos: «Sólo hay dos noblezas: la de la espada y la del trabajo. El burgués, el hombre de la tienda, del negocio, del banco, de la especulación y de la bolsa, el mercader, el intermediario; y su compadre, el intelectual, intermediario también, ajenos ambos tanto al mundo del ejército como al del trabajo, están condenados a una irremediable simpleza de pensamiento y de corazón». Quizás, para salir de esta simpleza, fuera preciso restaurar simultáneamente a la aristocracia y al pueblo.

La tercera edad del capitalismo

En un libro reciente, Luc Boltansky y Eve Chiapello han examinado la manera en que el capitalismo no ha cesado de movilizar a millones de individuos alrededor de una causa que, sin embargo, no tiene finalidad fuera de sí misma: la acumulación de capital.[1] Buscando identificar las «creencias que contribuyen a justificar el orden capitalista y mantenerlo, legitimando las formas de acción y las disposiciones que son coherentes con él», constatan que, en cada época, el capitalismo comporta una figura de base, un elemento de excitación individual y un discurso de justificación en los términos de bien general, lo cual les lleva a distinguir tres períodos diferentes.

El primer capitalismo, que domina todo el siglo XIX, está encarnado por el «burgués», tan bien descrito por Werner Sombart, y por el empresario o el «caballero industrial», que manifiesta ante todo el gusto por el riesgo y la innovación. Es un capitalismo patrimonial y familiar, ampliamente solidario de las clases burguesas que ejercen el poder. El elemento de excitación está representado por la voluntad de descubrir y de emprender. El discurso de legitimación se confunde con el culto al progreso. El segundo capitalismo se desarrolla a partir de los años treinta. Es el capitalismo de la gran empresa y del compromiso fordista,* en el cual el prole-

* «Fordista»: siguiendo los principios empresariales de tipo neocapitalista promulgados por Henry Ford. *(N. del T.)*

tariado renuncia progresivamente a la crítica social a cambio de que se le garantice acceder a la clase media. La subida de los salarios favorece el consumo, atenuándose así los conflictos. La figura emblemática de este segundo capitalismo es la del director de empresa y el ejecutivo. La excitación reside en la voluntad de la empresa en desarrollarse lo máximo posible. El discurso de legitimación pone el acento en el aumento del poder adquisitivo, así como en la revalorización del «mérito» y la competencia. Este período, correspondiente a la era de la redistribución por medio del Estado providencia, del keynesianismo y de la expansión regular de la clase media, finaliza al mismo tiempo que los «Treinta años gloriosos», con la crisis petrolífera de 1973.

Hemos entrado, desde entonces, en la «tercera edad» del capitalismo. Momento que corresponde al tránsito desde un capitalismo todavía contenido al capitalismo desbocado del mundo actual: el «turbo-capitalismo» del que habla Edward N. Luttwack.[2] Su figura esencial es la del jefe de proyecto *(coach)* o el fabricante de redes *(net-worker)* que se limita a coordinar la actividad de unidades de duración existencial limitada. Sus valores clave son la autonomía, la creatividad, la movilidad, la iniciativa, la amable convivencia, la expansión. El nuevo capitalismo deforma el principio de jerarquía mediante un nuevo dispositivo de gestión de las personas. Hay cada vez menos «jefes» y más «responsables» que trabajan en equipo. El gerente encargado de los recursos humanos, adaptable, flexible, comunicativo, sustituye al ejecutivo rígido y planificador. El empleado es móvil, con muy poca fidelidad hacia la empresa que lo emplea. Debido a la intensificación de la competencia, la empresa funciona cada vez menos «de modo interno». Externaliza sus servicios, abastecidos por la subcontratación y la precariedad. La empresa tayloriana o fordista cede poco a poco su sitio a la empresa-red, fenómeno que va de la mano con la emergencia de un mundo postmoderno esencialmente «conexionista». El elemento de excitación está representado por el desarrollo de las nuevas tecnologías. El discurso de legitimación es el de una «nueva economía» que haría entrar a la humanidad en una nueva era de crecimiento duradero.

La principal característica de este nuevo capitalismo reside en el extraordinario crecimiento del poderío de los mercados financieros. El aumento de las cotizaciones en Bolsa empezó a mediados de las años

ochenta en Wall-Street, antes de propagarse a Europa. En 1998 y 1999, la CAC progresó alrededor de un 30%. En Estados Unidos, los valores bursátiles que desde hace aproximadamente un siglo representan de media el equivalente a quince años de ganancias, ¡representan hoy día treinta y cinco!

La consecuencia es la obsesión por la creación de valor para el accionista y una exorbitante exigencia de rendimiento del capital. Una tasa de remuneración del capital del orden de un 15% es, en lo sucesivo, una exigencia corriente, aunque el crecimiento del PNB no supere el 4 o el 5%. Paralelamente, cuando hace algún tiempo todo se centraba en torno a los retornos sobre los fondos propios como forma de medir la rentabilidad del activo económico de las empresas, hoy, con el fin de compensar la falta de información sobre la rentabilidad futura, se evalúa a las empresas con ayuda de presuntos ratios basados en las partes de mercado obtenidas o conquistadas.

La cotización de las acciones, que fluctúa de manera aleatoria, cesa entonces de ser el reflejo de la situación de las empresas o de las economías: el valor de los títulos cotizados no tiene ya nada que ver con su valor real. La ebullición de las Bolsas occidentales quebranta la relación de igualdad entre la tasa de crecimiento de la economía real y la tasa de rendimientos de los títulos financieros. El valor económico se relaciona cada vez menos con un valor objetivable, y cada vez más con una riqueza virtual que, se supone, responde al deseo ilimitado de los individuos. La dinámica empresarial enfocada hacia la duración es suplantada por una dinámica financiera inmaterial, sin fundamento objetivo. Esta distorsión entre la economía real y la economía financiera, el valor bursátil y el valor añadido, pero también entre el consumidor y el accionista, mantiene la ilusión consistente en que la acumulación de títulos equivale a la producción de bienes. Al emprenderse una huida hacia adelante siempre a crédito, las acciones bursátiles se parecen cada vez más a asignaciones en potencia. La «burbuja» especulativa, que no cesa de crecer, corre el riesgo de explotar en cualquier momento, desembocando en un nuevo crack.*

* Escritas estas consideraciones en el año 2002, resulta impactante constatar hoy su carácter premonitorio. *(N. del Ed.)*

Es esta supremacía de la Bolsa la que ha acarreado como consecuencia lógica la supremacía de los «inversores institucionales», los famosos *«zinzins»*[*] que gestionan hoy aproximadamente unos 10 billones de dólares y que están imponiendo al mundo entero la versión anglosajona del capitalismo.[3]

Entre estos *zinzins* que dominan el planeta bursátil, los más conocidos son los gestores de fondos de pensiones de las compañías de seguros o de fondos corrientes de inversión *(mutual funds)*. Estos «fondos de pensiones» —la expresión no es más que un mal anglicismo— son, en realidad, cajas de pensiones privadas, fondos de ahorro colectivo creados por las profesiones o las empresas para servir de pensión bajo la forma de una renta. Las más célebres son Calpers en California, Vanguard, Fidelity, etc. Su actividad consiste en invertir en los mercados financieros buscando los mejores beneficios. En dólares corrientes, ¡sus activos pasaron entre 1950 y 1997 de 17.000 millones a cerca de 5 billones! En 1997 poseían cerca del 50% de todas las acciones que cotizan en Estados Unidos, frente a sólo un 10% en 1960.

Esta moda de los fondos de pensiones, cuyas virtudes milagrosas no cesan de alabarse, comporta en realidad un riesgo enorme para aquellos que, por medio de su intermediación, no tienen miedo a jugarse su pensión en la Bolsa. Vuelven así a transferirse a los asalariados, a quienes se pone a merced de un crack, los riesgos financieros antaño cubiertos por las empresas y los Estados.[**] Los fondos de pensiones son, además, unos de los principales factores de inestabilidad financiera mundial; sus aportes

[*] Son los inversores institucionales. Es decir, *«Lez investiseurz institutionnels»*, lo cual da lugar, escribiéndolo según la pronunciación figurada y forzando un poco las cosas, al acrónimo *«zinzins»*, palabra de uso corriente que significa «chalados». Y ahí, desde luego, ya no hay que forzar nada… *(N. del T.)*

[**] Cf. Michel Husson, «Jouer sa retraite en Bourse?» en *Le Monde diplomatique*, febrero de 1999, pp. 1 y 4-5. La discusión alrededor de los fondos de pensión es indisociable del debate sobre el papel de la capitalización (en contraste con el reparto) en el régimen de pensiones. Gira paralelamente alrededor de la ratio de dependencia que mide la proporción de jubilados en relación con los activos. Cf. a este respecto René Passet, «La grande mystification des fonds de pension», en *Le Monde diplomatique*, marzo de 1997; François Chesnais, «Demain, les retraites à la merci des marchés» en *Le Monde diplomatique*, abril de 1997.

masivos de capital ocasionan una sobrevaloración artificial que alimenta la burbuja especulativa, mientras su impacto positivo sobre la economía real es prácticamente nulo. Su papel, potencialmente desestabilizador, en particular sobre los mercados emergentes, ha sido, por otra parte, sacado a la luz por las crisis financieras más recientes.

Por medio de sus amenazas o de sus decisiones ejecutivas, los inversores institucionales han cambiado el rostro del capitalismo. Su peso considerable, los medios de presión de que disponen, han hecho surgir nuevas normas de gestión, al mismo tiempo que han limitado de forma duradera el margen de maniobra de los Estados. Han impuesto por todas partes su estilo, sus objetivos, sus exigencias. A través del capital de riesgo, las *stock options* y el accionariado asalariado, han dado prioridades al «gobierno de empresa» *(corporate governance)* estimulando el deseo de una vuelta a la inversión inmediata. Por medio de las fusiones, las participaciones cruzadas, las tomas de control en Bolsa, han hecho surgir una nueva clase de empresarios que extraen su poder de la potencia pura del mercado. Exigiendo por el capital invertido tasas de rentabilidad —que rozan la usura— del 15%, han forzado a los empresarios a someterse a sus condiciones.

A este respecto, es reveladora la penetración de la capitalización bursátil por parte de los inversores extranjeros, en cuya primera fila figuran, precisamente, los grandes fondos de pensiones anglosajones. Francia posee en este campo un record mundial. La fracción de grandes inversores internacionales en el capital de las sociedades francesas asciende hoy día a cerca del 40%, frente al 16% en Inglaterra, 20% en Alemania y 7% en Estados Unidos. En 1998 las inversiones en acciones francesas netas de no residentes ascendieron a 70.000 millones de francos, ¡frente a 6.000 millones en el caso de los residentes! Además, a partir de una decisión tomada en 1993 por Nicolas Sarkozy, por aquel entonces ministro del Presupuesto, estos fondos no residentes están exonerados de todo gravamen sobre los dividendos franceses que cobran. De ello resulta un diferencial de compulsión y, por ende, de rendimiento, cuya consecuencia lógica, teniendo en cuenta los medios de que disponen los *«zinzins»*, podría ser la progresiva recompra de la mayoría de los títulos de las sociedades francesas por parte de inversores extranjeros. En 2000 el hundimiento de Alcatel, como consecuencia de la decisión de un fondo americano de vender la

mitad de las acciones del capital que poseía, ilustra los peligros de una dependencia de este tipo, que, por otra parte, no cesa de crecer.*

> Por este cauce —advierte Laurent Joffrin— el modelo liberal se propaga, sin bombo ni platillos, con el simple juego de la presión financiera. Obligados a asegurar a unos accionistas sin piedad una «creación de valor» (un beneficio, en lenguaje corriente) leonina, los grupos nacionales trasladan los sacrificios a los asalariados: el estancamiento de los salarios franceses va a llenar los bolsillos de los jubilados del otro lado del Atlántico.

El «capitalismo renano» descrito no hace mucho por Michel Albert[4] pierde de esta forma constantemente terreno frente a un capitalismo financiero que socava sus fundamentos. Este capitalismo «renano» fundado sobre el sistema bancario y los conglomerados industriales se pretendía todavía al cuidado de una mínima cohesión social, pero las dificultades económicas por las que atraviesan desde hace diez años Alemania (y Japón) han reforzado la idea de que el modelo anglosajón está condenado a imponerse por doquier. La convergencia de modelos económicos es, por otra parte, uno de los grandes postulados de la «nueva economía». El método empleado consiste en aplicar a los Estados nación la misma formula que la utilizada en las empresas para evaluar su competitividad.

En realidad, como el ejemplo norteamericano constituye la referencia de base de la «nueva economía», esta pretendida convergencia de los sistemas económicos —convergencia que se abstrae de las particularidades culturales, sociales o institucionales de cada país, e interpreta como «retraso» cualquier problema derivado de una situación local— resulta simplemente del hecho de que todos los países son clasificados en función de su distancia respecto a los Estados Unidos, «país joven que ha erradicado todas las formas de socialización anteriores y que es, por tanto, la tierra

* El argumento constantemente repetido en virtud del cual los fondos de pensiones propios de las empresas francesas permitirían a éstas evitar las tomas de control por parte inversores extranjeros, estabilizando de esta manera su accionariado mientras se favorece el desarrollo de la Bolsa de París, tropieza, entre otras objeciones, con el hecho de que los mercados de acciones no aportan dinero fresco a las empresas.

del sujeto comerciante por excelencia», como señala Robert Boyer, quien añade:

> Comparamos a esta sociedad, figura emblemática del capitalismo, con todas las demás sociedades para descubrir a éstas como «arcaicas» o «emergentes». Dicho en otros términos: la mayor parte de los analistas americanos van a aplicar a las otras economías las herramientas conceptuales utilizadas para analizar la sociedad americana suponiendo que éstas son necesarias y suficientes.[5]

En otras palabras, perdemos de vista que es más bien el sistema norteamericano el que es excepcional comparado con la diversidad de situaciones existentes.

La primera exigencia de los inversores institucionales es evidentemente la desregularización. Sabemos que en la esencia del credo liberal encontramos la creencia en la existencia de un proceso de ajuste natural (autorregulador) que permite al mercado alcanzar una situación óptima a condición de no ser estorbado por nada —lo cual no impide a los partidarios del mercado, por otra parte, convertirse directamente al intervencionismo cada vez que pueden encontrar algún provecho en ello.* La desregularización consiste, por tanto, en suprimir todo lo que es susceptible de perturbar los ajustes propios del «mecanismo de mercado» y, subsidiariamente, en atribuir a la malicia humana, y no al propio mercado, todos los efectos negativos constatables («rigidez de salario», deuda de las administraciones públicas, «obstáculos» culturales, etc.). Componente esencial de la concepción liberal de la economía, la desregularización no ha cesado de expandirse desde los años ochenta, partiendo de las experiencias inglesa y estadounidense. Un giro capital sucedió en 1986 cuando Ronald Reagan y Margaret Thatcher convencieron a sus socios del G7 de que aceptaran el principio de una desregularización financiera. Los Estados aceptaron porque ésta les permitiría financiar su deuda pública por medio de la concesión de títulos, lo que quiere decir, hablando claro, que la deuda de los Estados podía ser transformada en títulos negociables vendidos en Bolsa.

---

* Pensamos especialmente en la manera en que las empresas hicieron una llamada de socorro a los Estados durante la crisis financiera asiática.

Surgió así un vasto movimiento de «desintermediación» financiera que permitía a las grandes empresas, entre otras cosas, financiarse directamente en los mercados financieros, lo que desencadenó una disminución en la importancia del rol de los bancos. Los bancos desempeñaban tradicionalmente un papel de pantalla de protección para empresas y ahorradores, permitiendo una cierta «mutualización» de los riesgos y absorbiendo una parte de los conflictos que generaban un desfase entre el ahorro y la inversión. La desaparición de esta pantalla hace que el ahorrador individual deba, en lo sucesivo, soportar solo el tipo de riesgo de sus inversiones en los mercados financieros, lo cual aumenta su vulnerabilidad. Paralelamente, se han creado nuevos instrumentos financieros, como el mercado a plazos y de divisas.

Esta liberalización de los mercados financieros ha sido uno de los motores esenciales de la mundialización. Participa de la misma tendencia que la desregularización y las privatizaciones: el paso de una liquidez bancaria a una liquidez puramente financiera, es decir: los instrumentos financieros no cesan de ganar en liquidez hasta el punto de poder ser utilizados ellos mismos como instrumentos monetarios.[6]

So pretexto de desregularización y de mejor eficacia, el nuevo capitalismo reclama entonces, de manera legal, una libertad de maniobra total, argumentando que toda restricción hecha a esta libertad se traduciría en una menor eficacia. Se le exime, así, de cualquier regla salvo la del beneficio inmediato.

Resultado: mientras que en Europa los grandes agentes de Bolsa eran, hasta no hace mucho, rarísimos, las fusiones-participaciones se multiplican desde 1998-99 a un ritmo hasta entonces nunca visto.* Cierto que entre 1885 y 1913 ya se había registrado un movimiento de concentración de empresas, pero las dimensiones no eran las mismas. Más aún, hace un siglo las fusiones eran ofensivas y servían para conquistar ciertas

* Citemos a título indicativo las fusiones o las re-compras intervenidas entre Travelers Group y City Corp, Mannesmann y Vodaphone, American Home y Warner Lambert, Sanofi y Synthelabo, DASA y Aéroespatial Matra, Total y Petrofina, BNP y Paribas, Hoechst y Rhône Poulenc, Alcan y Pechiney, Air Liquid y British Oxygen, Total Fina y Elf Aquitaine, Carrefour y Promodès, Renault y Nissan, Rober y Alchemy Partners, etc. Las concentraciones afectan también al sector bancario, como se ha podido ver en Francia con la fusión Paribas-Société Générale y la compra de CCF por el británico HSBC. Esta evolución ha acarreado la desaparición brutal de un cierto número de grandes grupos franceses, entre los más conocidos: Paribas, Pechiney, Elf, Seita, Aéroespatiale, Rhône-Poulenc, etc.

partes de mercado, mientras que las dos terceras partes de las fusiones actuales son principalmente defensivas. Otra característica de estas operaciones reside en que a menudo se hacen «en papel», es decir, por medio de ofertas públicas de intercambio que benefician a los accionistas de las sociedades, pero aumentan, todavía más, el volumen de la burbuja especulativa.

Estos acercamientos ponen en juego sumas colosales. Sólo la recompra del grupo alemán Mannesmann por la británica Vodaphone representó una operación de 148.000 millones de dólares (¡casi tanto como el Presupuesto de Francia!). En 1998, Exxon absorbió Mobil por el precio de 86.000 millones de dólares, Travelers Group absorbió a Citycorp por 73.600 millones de dólares, Bell Atlantic GTE por 71.300 millones de dólares, AT&T Media One por 63.100 millones de dólares, Total Fina Elf Aquitaine por 58.800 millones de dólares. En Enero de 2000, la recompra de Time Warner, número uno mundial en comunicación, por parte de AOL, primer proveedor mundial de acceso a internet, ha creado un grupo valorado en 300.000 millones de dólares.

A escala mundial, estas operaciones de concentraciones o de fusiones-adquisiciones representaron en 1999 un montante de 3,16 billones de dólares. En cuanto a las sumas manejadas en el curso del último decenio, se han elevado a 20 billones de dólares, es decir, dos veces el Producto Interior Bruto de los Estados Unidos.

Considerado supuestamente como un principio que favorece la diversidad y la calidad, el principio de competencia conduce de este modo a la constitución de inmensos cárteles o monopolios que disponen de más poder que muchos Estados. Hoy en día, las 200 empresas transnacionales más importantes (de las cuales 91 tienen su sede en los Estados Unidos) tienen un volumen de facturación de 7 billones de dólares, una cifra superior a la suma del PIB de los 150 países no miembros de la OCDE. En la mayoría de los sectores, en particular en el campo de la cultura y de la comunicación, esta evolución engendra una homogeneización de la oferta (cada empresa busca hacerlo mejor, pero hacer mejor la misma cosa) y de «selección inversa», es decir, de situaciones donde las soluciones escogidas se revelan desventajosas para los agentes.*

* Se habla de «selección inversa» cuando existe una fuerte diferencia entre las preferencias inmediatas y las preferencias a largo plazo.

Está claro que el verdadero papel de los *«zinzins»* es el de reestructurar el capitalismo mundial. «Comprando y vendiendo sus participaciones —precisa Dominique Plihon— los fondos de pensiones hacen circular el capital y aceleran la evolución hacia una nueva configuración caracterizada por la toma de control del capital productivo por parte de los inversores y, simultáneamente, por la creación de una clase de rentistas en el seno mismo de los asalariados.»[7]

En realidad, hemos pasado del comercio de materias primas al comercio de productos industriales y, a continuación, del comercio de productos industriales al comercio de productos financieros. Esta evolución es hoy en día sustentada por la creencia en un nuevo tipo de crecimiento duradero, ligado al progreso de las «nuevas tecnologías»: medios de comunicación, internet, telefonía móvil, etc. Así como el desarrollo del primer capitalismo había estado favorecido por la máquina de vapor y los ferrocarriles, el nuevo capitalismo debe lo esencial de su fortuna a la explosión de las tecnologías de la comunicación, al ordenador, la primera herramienta creada por el hombre con vocación de remplazar al cerebro humano, caracterizada por el transporte instantáneo de datos inmateriales que permite la multiplicación de las redes hasta el infinito. Ejemplo: Canal Plus representa hoy día una capitalización superior a la de Peugeot, Renault y Michelín juntos.

Lanzada al mercado privado por el Pentágono a finales de los años ochenta, la red Internet se ha revelado como una herramienta formidable. El número de usuarios superará en seguida el medio billón de conectados (diez millones de ellos en Francia), el comercio electrónico *(«trading on line»*, publicidad, Bolsa en directo) alcanzará entonces los 80.000 millones de dólares por año. A principios de marzo de 2000, la sola mención de la salida a Bolsa de una filial de Internet de France Telecom permitió a este operador ganar 295.000 millones de francos en una sola jornada, fenómeno nunca antes registrado en la Bolsa de París. France Telecom lograba así una capitalización bursátil de 1'47 billones de francos, una vez más el equivalente al Presupuesto de Francia. La noche misma de su salida a la Bolsa de Nueva York, el fabricante norteamericano de ordenadores portátiles, Palm Pilot, veía su valor superar, en ese mismo momento, los 53 billones de dólares, cifra superior al valor de General Motors, primer constructor de automóviles a nivel mundial. Ignacio Ramonet recuerda

por su parte que un «ahorrador que hubiera invertido el día de su salida a Bolsa 1.000 dólares en acciones de cada uno de los cinco grandes de Internet (AOL, Yahoo, Amazon, AtHome, eBay) ¡habría ganado, desde el 9 de abril de 1999, un millón de dólares!».[8]

La revalorización bursátil de los títulos de Internet ha suscitado una especie de locura, testimoniada recientemente por la multiplicación de los «*star up*». Aquí, una vez más, el modelo utilizado es el de la economía virtual y la huida hacia delante. «Las sociedades que nunca han tenido beneficios o que apenas van a lograr alguno han sido valoradas con cifras que representan las sumas de muchos siglos de negocio.»[9] Las desilusiones, por supuesto, han acudido a la cita. A finales de marzo de 2000, en la Bolsa de Nueva York, 700.000 millones de dólares (el doble del total de la deuda exterior de los países africanos) se evaporaron en espacio de 24 horas. Algunos días más tarde, el hundimiento del Nasdaq (el mercado electrónico donde cotizan los valores de la alta tecnología) se traducía en una nueva pérdida de 800.000 millones de dólares.

Permitiendo a cualquier actividad convertirse inmediatamente en transnacional, indistintamente del lugar del planeta donde se encuentre, internet no tiene por ello menos valor simbólico. Uno de los rasgos característicos del nuevo capitalismo es, en efecto, la abolición de la distancia y del tiempo. El dinero circula de una punta a otra del planeta en tiempo cero, y esta movilidad, comparada con la pesadez de las burocracias estatales, agravando su impotencia y acelerando su obsolescencia, se encuentra a todos los niveles: entre los dadores y los subcontratistas, las multinacionales y los países, los mercados financieros y las empresas. La movilidad (el «diferencial de desplazamiento») tiende a ser erigida en norma absoluta, los imperativos de rentabilidad comandan los desplazamientos de hombres y las deslocalizaciones de empresas. «Hemos puesto una tecnología del siglo XXI al servicio de una ideología del siglo XIX», escribe Jack Dion.[10] El capitalismo es más nómada que nunca.

El primer capitalismo era ya un capitalismo «salvaje», pero contenía también un elemento de seguridad ligado al reinado de la moral burguesa y de sus valores-clave (familia, patrimonio, ahorro, caridad patronal). Este elemento de seguridad se encontró reforzado en el segundo capitalismo a través del compromiso fordista y la llegada del Estado providencia: la actividad patronal se enmarcaba en dispositivos reglamentarios, legisla-

ciones fiscales, una legislación laboral lograda a menudo por medio de la lucha, estructuras sociales, tradiciones culturales, etc. Estos dos capitalismos estaban, además, fundados sobre relaciones jerárquicas de dominación en cuyo interior era todavía posible un cierto conflicto. Bernard Perret observa a este respecto que

> La organización jerarquizada da paradójicamente un campo abonado para la elaboración democrática y la consolidación de las regulaciones no comerciales. En una palabra: es precisamente por causa de la dominación del dinero —que se manifiesta de manera explícita como una relación de dominación entre las personas— que la empresa fordista pudo componer el gran escenario de los combates para la democracia social.[11]

Todo esto voló en pedazos con la llegada del capitalismo de la tercera edad. Reencontrando el apetito de sus orígenes pero con unos medios multiplicados, éste tiende a hacer desaparecer cualquier sistema de seguridad, con la idea de base de que, en una economía donde la competencia toma ventaja a las organizaciones e instituciones, lo social no debe, en ningún caso, perturbar el juego del mercado. Por culpa de las desregularización, los asalariados ven desaparecer, una tras otra, tanto bajo gobiernos de derecha como de izquierda, las ventajas y los derechos adquiridos tras decenios de lucha sindical. Paralelamente, el carácter dependiente de la información del neocapitalismo (se producen cada vez más bienes y servicios con cada vez menos hombres) hace que el crecimiento se torne «rico en paro» (Alain Lebaude) mientras que la flexibilidad se traduce, sobre todo, en una devaluación de la noción de ley y en el desarrollo de la precariedad y la exclusión.

El paro coyuntural tiende a convertirse en estructural. Por una parte, asistimos progresivamente a un declive de los empleos agrícolas e industriales, a lo cuales se suman las obligaciones presupuestarias que pesan en la creación de empleos públicos y los límites inherentes al desarrollo en el sector terciario comerciante. Por otra parte, el movimiento de búsqueda de mano de obra se deslocaliza cada vez más fuera de los territorios nacionales. Por último y sobre todo, las grandes empresas industriales no sólo ya no generan empleo, sino que buscan, al contrario, aumentar su productividad suprimiéndolo.

La creciente influencia que los fondos de pensiones ejercen sobre los criterios de gestión de las empresas desempeña, por descontado, su papel.

> Los únicos imperativos que cuentan para ellos son el aumento de la rentabilidad de los propios fondos y la maximización del valor accionarial. El objetivo prioritario ya no es, como en el periodo fordista anterior, asegurar el crecimiento de la industria, sino realizar ganancias en la productividad. Si fuera necesario, cerrando las unidades de producción que se estimen insuficientemente rentables o, más exactamente, no satisfactorias con respecto a las muy elevadas normas de rentabilidad impuestas por los inversores. En este nuevo régimen, el tamaño de la empresa y el empleo se convierten en variables de reajuste.[12]

No hace mucho, una empresa tendía a contratar cuando cosechaba beneficios. Era incluso así como se justificaba el propio beneficio. Cuantas más empresas se portasen bien, menos paro habría. Hoy sucede lo contrario. Cuando Michelin anuncia simultáneamente la supresión de 7.500 empleos y un crecimiento de un 22% en sus beneficios, la noticia es recibida con el beneplácito inmediato de los mercados. Asimismo, cuando el gobierno de Lionel Jospin ratifica, en junio de 1997, el cierre de la fábrica de Renault de Vilvorde, los fondos de inversión americanos presentes en el capital de la firma a un nivel del 5% aplauden fervorosamente.

El paro se convierte, así, en un factor de beneficio, al menos a corto plazo (ya que no se tienen en cuenta las consecuencias sobre el consumo). En un contexto tal, el crecimiento del empleo se explica esencialmente por el desarrollo del tiempo parcial y de los empleos breves o precarios. En otros términos: cuanto peor va la sociedad, mayores son los beneficios.

La convicción de los economistas liberales de que la sociedad de mercado es el mejor sistema que se pueda concebir tiene como objetivo privilegiar las reformas estructurales que incrementan las incitaciones al trabajo y, simultáneamente, reducir los ingresos de la no-actividad, es decir, aquellos que son distribuidos por el sistema de protección social. Por un lado se crea un paro estructural y, por otro, se hace cada vez menos por los parados.

La exclusión resultante difiere fundamentalmente de la suerte de los trabajadores por quienes el capitalismo se limitaba, antaño, a explotar su fuerza de trabajo. La emergencia del mundo de las redes viene de la mano

de nuevas formas de alienación fundadas en diferenciales de aptitudes, pero también de capacidad de adaptación. Teniendo en cuenta los perfiles requeridos en los sectores en vía de expansión (inteligencia abstracta y competencia técnica), las personas infracualificadas son cada vez más difíciles de emplear y, por tanto, inútiles. Ya no son explotados, sino excluidos. «En el marco de la red —escriben Boltanski et Chiapello— la misma noción de "bien común" es problemática porque, la pertenencia o no pertenencia a la red, queda bastante indeterminada, se ignora entre quiénes un "bien" podría ser puesto en "común" y también, por lo mismo, entre quiénes una balanza de justicia podría ser establecida.»[13] En realidad, en el mundo de las redes, la justicia social simplemente no tiene ya sentido. Aquellos que pasan entre los eslabones son definitivamente excluidos. Bernard Perret habla muy acertadamente de una sociedad electiva y volátil, «basada en evitar todo lo que estorba y, por esta razón, generadora de exclusión».

Para disfrazar esta deriva, los partidarios de la «nueva economía» hacen valer la importancia, en lo sucesivo decisiva, de la creación de un beneficio para el accionista *(share holder value)*. «Durante mucho tiempo —constata Jacques Juliard— la identificación de la dirección de la empresa con el capital de la misma era total. Así, en el sistema clásico francés, la figura del *PDG*, a la vez presidente del consejo de administración y director de la empresa, aseguraba perfectamente esta identificación entre el accionariado y el empresariado. Hoy en día, la tendencia hacia la autonomización del capital, alentada por el peso creciente de los fondos de pensiones, convierte a los mismos en controladores que exigen rentabilidad a las empresas.»[14]

Los accionistas tienen, en efecto, cada vez más importancia en el sistema. Son ellos en lo sucesivo y no ya los jefes de la empresa o la patronal quienes reclaman fusiones y despidos para hacer aumentar sus dividendos. Lo hemos visto bien en Francia, donde finalmente fueron los accionistas los que arbitraron la batalla bursátil entre la BNP, la Société Générale y Paribas, mientras que el Ministerio de Economía veía reducido su papel al de mero espectador. El accionariado es, por tanto, presentado como la receta milagrosa, tanto para los partidarios del «capitalismo popular», como para los liberales, quienes llegan hasta el punto de explicar muy seriamente que (el accionariado) permite hacer realidad el viejo sueño socialista de la apropiación de las empresas por los trabajadores.*

Los asalariados-accionistas se encuentran así en una situación de «doble vínculo» casi esquizofrénico. Por una parte, en calidad de asalariados, tienen todo el interés en liberarse de la «dura disciplina del capitalismo», en este caso, del carácter eminentemente arriesgado de toda actividad enfocada a recoger rápidamente beneficios, aunque refuercen esta disciplina siendo compradores de acciones. Por otra parte, sus intereses como asalariados chocan directamente con sus intereses como poseedores de acciones, ya que, en calidad de accionistas, sus beneficios dependen de manera estrecha del éxito de las políticas sociales que les son hostiles en su calidad de asalariados. «Estos asalariados-rentistas son de esta forma perdedores por partida doble —constata Dominique Plihon—: como asalariados, soportan las consecuencias de la "flexibilidad" exigida por la búsqueda desenfrenada del máximo beneficio inmediato; como ahorradores, asumen en primera línea los riesgos ligados a la inestabilidad de los mercados financieros.»[15] Lo esencial del capital restante, concentrado en un número de manos muy limitado, el accionariado de asalariados, en ausencia de toda definición de sus poderes reales en el seno de las empresas, no representa finalmente más que un simple excedente para el capitalismo patrimonial individual.

La sustitución de este capitalismo patrimonial —donde los dividendos atribuidos a los accionistas desempeñan un rol fundamental— por el antiguo capitalismo salarial acentúa evidentemente las desigualdades, ya que el reparto de los patrimonios está siempre más disperso que el de las rentas. El sistema de las stock-options, del que hacen uso las sociedades con crecimiento rápido para remunerar a sus dirigentes, permite paralelamente a algunos de estos últimos amasar unas fortunas colosales. El capital sigue siendo mejor remunerado que el trabajo, y el hecho de que las inversiones bursátiles reporten mucho más que el crecimiento real significa simplemente que la parte del producto anual no proveniente de estas inversiones (esencialmente los salarios) disminuye.

* Cf. Guy Sorman, *La nouvelle solution libérale*, Fayard, 1998. En su último libro, *Marx à la corbeille. Quand les actionnaires font la révolution* (Stock, 1999), otro ultraliberal, Philippe Manière, celebra igualmente el aumento de poder de los accionistas hasta el punto de llegar a preconizar la «democracia capitalista», es decir, el advenimiento de la ciudadanía por compra de acciones: ¡los cambios políticos ya no serían decididos por los electores, sino por los accionistas! Puesto que en Francia sólo hay un 12% de familias poseedoras de acciones, tal proyecto supondría la vuelta al sistema censitario.

De esta manera el rostro de la sociedad cambia poco a poco. Antaño, los beneficios obtenidos por los ganadores beneficiaban todavía en algo a los perdedores situados en la parte de abajo del todo de la pirámide social. Pero éste ya no es el caso. La extensión del paro marca el fin de la época donde aquellos que entraban en la clase media (y sus descendientes) tenían la seguridad de no volver a caer al medio proletario. Mientras los liberales repiten imperturbablemente que el libre cambio es «un juego ganador para todos» (Alain Madelin), el modelo de la «sociedad en reloj de arena» es el que se impone progresivamente: los ricos cada vez más ricos, los pobres cada vez más despojados y mantenidos al margen, y una clase media que se encoge entre medias.

Al mismo tiempo que el mundo se vuelve globalmente cada vez más rico, y unas masas financieras cada vez más enormes circulan de un sitio a otro, las diferencias de beneficios y de patrimonios no cesan de agrandarse, tanto entre los países, como en el interior de cada país. En el seno de las empresas americanas, el factor multiplicador entre el salario medio y el más elevado ha pasado de 20 a 419 ¡en un espacio de treinta años! La fortuna de las tres personas más ricas del mundo supera hoy día, ella sola, a la suma de la producción anual de los 48 países más pobres donde viven 700 millones de habitantes. Por todas partes, el abismo que separa los «conectados» y los «no conectados», las elites financieras y las masas de trabajadores precarios, pequeños asalariados, parados de larga duración, jóvenes inactivos e infracualificados, crece. Esta nueva ruptura social a escala planetaria es también un hecho novedoso.

Al mismo tiempo se pone en marcha una elite conectada, una «hiperclase» (Jacques Attali) egoísta y volátil, cuyos miembros no son ni empresarios ni capitalistas al viejo estilo, sino individuos ricos de un activo nómada, que detentan el saber, controlan las grandes redes de comunicación, es decir, el conjunto de los instrumentos de producción y de difusión de los bienes culturales, y que no tienen el más mínimo deseo de dirigir unos asuntos públicos cuyo papel —ellos lo saben mejor que nadie— es cada vez más limitado.

> Es innegable —escribe Laurent Joffrin— que una «neo-burguesía» domina desde ahora la sociedad francesa, como muchas otras sociedades democráticas. Tanto por la fortuna como por medio de la

> ocupación de puestos eminentes, esta nueva clase se distingue por su movilidad. Movilidad profesional, intelectual y geográfica. Concentrada en las profesiones «que se mueven», la comunicación, la banca o la tecnología punta detenta tanto el poder simbólico como el material, y gracias a ello posee los medios de influir en las opiniones. Es parte del mundo de la velocidad, de la adaptación, de la competencia, forma una humanidad relajada, internacional, tolerante, con un punto de cinismo, de cultura cosmopolita y con un poder adquisitivo variable y elevado; [...] nada les es más ajeno, en el fondo, que las fronteras, el estatus, las garantías, los reglamentos, las prohibiciones; en resumen: las protecciones que parecen al común de los mortales una barrera indispensable de cara a los riesgos de la existencia. [...] A cubierto de las vicisitudes de una sociedad sumisa a la apertura y a la anomia, protegida por sociedades de guardianes y por sus *stoks-options*, la nueva clase abandona a su triste suerte al pueblo común y tacha de «populismo» su voluntad de mantener las antiguas protecciones.[16]

Frente a los liberales que se atienen al mercado «auto-regulador», los dirigentes social-demócratas pretenden regular o contener el neocapitalismo.* ¿Pero pueden hacerlo todavía? Los socialistas abandonaron hace tiempo la idea de la apropiación colectiva de los medios de producción.[17] El gobierno de Lionel Jospin se opuso a la compra de Orangina por parte de Coca Cola, pero no impidió los despidos en Michelin ni el cierre de la fábrica de Renault en Vilvorde. Ya tengan vocación correctiva o redistributiva, las tentativas social-demócratas —léase «liberales de izquierdas»— por intentar encontrar un compromiso aceptable entre los imperativos de la vida social y democrática por una parte, y la hegemonía del mercado y las exigencias de la mundialización por otra, no desembocan prácticamente en nada. En la medida en que relacionan el nivel de bienestar con la sola riqueza monetaria, lejos de cuestionar el modelo social dominante,

* Los principales teóricos franceses de la regulación estatal (hetero-regulación) son Robert Boyer (*Théorie de la régulation: l'état des savoirs*, Découverte, 1995) y Robert Anglietta (*Régulation et crises du capitalisme*, Odile Jacob, 1987). Aparte de los instrumentos clásicos de la política presupuestaria, monetaria y fiscal, las medidas de regulación más frecuentemente citadas son el salario mínimo, la reglamentación del trabajo, las normas medioambientales, las ratios prudenciales impuestas a los bancos, etc.

refuerzan incluso la centralidad del trabajo remunerado, para continuar así inscribiéndose en el proceso de individualización y monetarización de la vida social.*

Lo cierto es que el Estado providencia tiene cada vez más dificultades para intervenir en el campo económico, de lo cual se felicitan los liberales, quienes aspiran desde hace ya tiempo a que se llegue a la «impotencia de lo público» en este ámbito.

El antiguo capitalismo estaba todavía ordenado a la nación en la medida en que los beneficios de las empresas estaban en lo esencial logrados dentro de ella, contribuyendo así, al menos indirectamente, al poder nacional. Hoy día estas ganancias se buscan fuera del marco de los Estado nación, y de ello se deriva la consecuencia de que el régimen normativo del neocapitalismo es válido indistintamente en todos los países. La mundialización financiera ha desplazado la realidad del poder económico del nivel de las naciones al nivel del planeta, de las empresas clásicas a las firmas transnacionales, de la esfera pública a los intereses privados. Víctimas del poder creciente y de la internacionalización de los mercados, los Estados ya no tienen los medios para llevar a cabo una política económica a largo plazo. La movilidad de las inversiones internacionales, que no cesan de desplazarse para encontrar mayores beneficios, limita directamente su capacidad da actuación, particularmente en el campo social y fiscal: toda voluntad de regulación que no vaya en el sentido de los intereses del capital es inmediatamente sancionada con las deslocalizaciones de empresas, la expatriación de los ejecutivos y la fuga de capitales. En Europa, más de la mitad de las decisiones que tienen un efecto directo sobre el Producto Interior Bruto son ahora de naturaleza no gubernamental. En Francia, la subida de los gastos obligatorios (deuda, empleo, función pública) ¡ha hecho disminuir de un 43% en 1990 a un 12% en 1998 los márgenes de maniobras presupuestarias reales!

* Cf. Bernard Perret, «Les impasses du libéralisme social», en *Esprit*, febrero de 1999, quien nota que «reducida a sus términos esenciales, la cuestión social considerada desde un punto de vista liberal podría expresarse de la siguiente manera: ¿cómo volver a llevar las desigualdades a un nivel políticamente aceptable al mismo tiempo que se deja al mercado la tarea de fijar la jerarquía de la riqueza y del poder social?» (p. 65).

Wolfgang H.Reinicke ha analizado en profundidad este desfase entre los Estado nación, que continúan basando su legitimidad en fronteras que no frenan ya nada, y los mercados que, dependientes antaño como sociedades locales del poder político, se encuentran hoy liberados de toda obligación territorial.[18] La creación de riqueza, incluso la de moneda, se hace en lo sucesivo por encima de bancos y Estados, mientras los intercambios son organizados para poder escapar a toda obligación fiscal.

Sería por tanto un error creer que la expansión del neocapitalismo puede ser frenada por un Estado nación que practique una especie de keynesianismo renovado. El Estado no es sólo cada vez más impotente, sino que además, contrariamente a una idea todavía extendida, hace mucho que dejó de representar al interés general frente al interés de los particulares. En muchos aspectos incluso se ha puesto deliberadamente al servicio del mercado. «El éxito del capitalismo es debido tanto al papel del Estado como al papel del mercado», recuerda la economista Amartya Sen, Premio Nobel en 1998. Nos sorprende ver a una cierta parte de la izquierda olvidar dicho papel desempeñado por el Estado burgués en la promoción del mercado, al mismo tiempo que antaño le atribuía una «naturaleza de clase».

En su libro, Boltanski y Chiapello se cuestionaban igualmente sobre las razones del debilitamiento de las críticas vertidas en el pasado contra el capitalismo. Distinguían entre la «crítica artista» y la «crítica social». La primera, característica a la vez del anticapitalismo romántico y de la protesta libertaria de Mayo del 68, ponía sobre todo el acento en el carácter no auténtico del capitalismo, criticando la generalización de los valores mercantilistas engendardos por su dominación. Se expresaba por medio de una fuerte reivindicación de la autonomía y la creatividad. La segunda la tomaba más bien con el egoísmo del capital y con la explotación de la miseria. Instrumento clásico de la izquierda y de la extrema izquierda desde el siglo XIX, se limitaba a denunciar la injusticia y a reclamar mejores salarios y más seguridad. Estas dos críticas, que se complementan puesto que apuntan a formas de alienación diferentes, están hoy en día con toda evidencia en declive. La incorporación de los valores en boga en mayo del 68 (creatividad, buena convivencia, burla, etc.) a la dinámica del neocapitalismo, no tanto como consecuencia de una estrategia deliberada (contrariamente a lo que afirman Boltanski y Chiapello) sino como el resultado de un efecto de

simbiosis, ha desarmado totalmente a la «crítica artista». En cuanto a la «crítica social», no sólo ha sufrido el hundimiento de las teorías o sistemas alternativos, sino también el aumento del individualismo y la desinstitucionalización que han disuelto los efectivos de sindicatos y partidos.

No hay duda de que, finalmente, una de las claves de la longevidad del capitalismo reside en su capacidad de alimentarse de las críticas de las que es objeto, volviendo a mostrarse bajo nuevas formas sin por ello abandonar su lógica de acumulación permanente de capital.

El error de la crítica social tradicional, tal y como todavía la encontrábamos en Pierre Bourdieu, es el de haberse quedado en una concepción arcaica de las formas de «dominación». Esta crítica no ha entendido la importancia radical de los «desplazamientos» operados por la lógica capitalista a través de las deslocalizaciones, de la sustitución de mano de obra por máquinas, de la desaparición relativa de la antigua clase obrera, y del aumento del accionariado. No ha sabido descubrir las formas de alienación características del mundo de las redes.

Las contradicciones entre el capital y el trabajo no han desaparecido, pero ya sólo desempeñan un papel puntual con respecto a la racionalidad del conjunto del sistema. La expansión del poder de los mercados no solamente comporta la explotación de la fuerza de trabajo, sino que también implica una serie de rupturas de equilibrio fundamentales, tanto de cara a lo político como a la diversidad de formas del intercambio social. La monetarización de las relaciones sociales, en particular, transforma y empobrece el vínculo social de una manera inaudita, mientras que las instituciones públicas van progresivamente tornándose obsoletas.

El hecho novedoso es que el mundo laboral ha renunciado a derrocar al capitalismo, limitándose sólo a intentar acondicionarlo o reformarlo. Continuamos enfrentándonos por la repartición de la plusvalía, pero ya no se discute sobre la mejor manera de acumularla. Es lo que Jacques Julliard llamó muy acertadamente «la interiorización por parte de los trabajadores de la lógica capitalista». Lo que sí parece así desaparecer es un horizonte de sensatez que justificase el proyecto de cambiar en profundidad la presente situación.

De hecho, todo el mundo se postra porque nadie cree ya en la posibilidad de una alternativa. El capitalismo es vivido como un sistema imperfecto pero que, en última instancia, es el único posible. Este estado de

ánimo se expande tornando imposible una salida. La vida social ya sólo es vivida bajo el horizonte de la fatalidad. El triunfo del capitalismo reside, sobre todo, en este hecho de aparecer como algo fatal.

De ello resulta una lenta conquista de los espíritus por parte de los valores mercantilistas, inseparable de la colonización por parte del mercado de todas las esferas de la vida social, apoyándose los dos fenómenos el uno sobre el otro y reforzándose mutuamente. Esta mercantilización generalizada de la vida humana significa que se encuentran en lo sucesivo sometidos a la lógica del mercado unos ámbitos que, hasta ahora, se le escapaban al menos en parte. La información, la cultura, el arte, el deporte, los cuidados a las personas, las relaciones sociales en general, dependen del mercado. La instauración de un mercado de «derechos a contaminar» depende de la misma lógica. «Desde el momento en que una parte de las actividades de un sector es favorecida por el mercado —observa Jacques Robin— todo el sector tiende hacia la privatización. También vemos precipitarse hacia el mercado todas las actividades que tienen como finalidad la educación, la salud, los deportes, las artes, la tecno-ciencia y las relaciones humanas.»[19]

Las consecuencias son conocidas. La privatización de los transportes provoca un aumento de la inseguridad y por ello de los accidentes. La comercialización de semillas modificadas genéticamente es aceptada antes de que se hayan podido conocer verdaderamente sus efectos sobre el entorno natural y la salud. La alimentación se deteriora puesto que la competencia de precios lleva a sacrificar la calidad de los productos. La búsqueda del resultado conduce a suprimir, bajo el pretexto de una rentabilidad insuficiente, gran número de comercios, establecimientos o servicios sociales que antes daban un cierto confort a la vida cotidiana. La rentabilidad es ella misma valorada de manera puramente mercantilista, sin tener en cuenta los efectos a largo plazo, las externalidades y las recaídas no suscepitibles de ser calculadas financieramente.

Estamos en un punto en el que el americano Francis Fukuyama, ex teórico del «fin de la historia», llega a felicitarse de que ¡»la Organización Mundial del Comercio [sea] la única institución internacional que tenga una posibilidad de convertirse en un órgano de gobierno a nivel mundial»![20]

> Se caen las últimas caretas —concluye René Passet— y vemos dibujarse la imagen de un mundo que pretende imponernos el universo de los negocios: un mundo explotado sistemáticamente, orientado por completo hacia la fructificación del capital financiero, un planeta aprisionado en la red de tentáculos de una hydra de intereses que no tiene más que derechos, que impone su ley a los Estados pidiéndoles cuentas, y que exige una compensación por las ocasiones perdidas ligadas a la protección social, a la defensa del medioambiente, de la cultura y de todo lo que conforma la identidad de una nación. La pasta, valor supremo, y los hombres, para servirla.[21]

Después del paréntesis del siglo XX y del fracaso de los fascismos y comunismos, el capitalismo parece así haber encontrado las ambiciones desmedidas que le fueron propias en su aparición. En ciertos aspectos, el capitalismo de la tercera edad tiene muchas más afinidades con la economía mercantilista preindustrial del siglo XVIII que con la economía manufacturera del XIX. Son reveladoras las declaraciones del ultraliberal David Boaz, vicepresidente del Cato Institute de Washington, para quien el siglo XX sólo ha sido un paréntesis intervencionista en la historia del libre cambio. «El liberalismo —declara— llevó en un principio a la revolución industrial y, en una evolución natural [sic], a la nueva economía. Más que algo enteramente nuevo, creo que la globalización es la prolongación de la revolución industrial. [...] En un sentido, hemos vuelto a la vía trazada a principios del siglo XVIII, al nacimiento del liberalismo y de la revolución industrial.»[22] Y añade: «El ideal de los liberales no ha cambiado desde hace dos siglos. Queremos un mundo en el que los hombres y las mujeres puedan conducirse en su propio interés, [...] ya que haciendo esto es como contribuirán al bienestar del resto de la sociedad.»[23] En claro: cuanto más reine el egoísmo individual, ¡tanto mejor para el mundo!

El capitalismo ha conservado la inhumanidad de sus comienzos pero toma en lo sucesivo nuevas formas. ¿Hay que sacar como conclusión que su reinado es irreversible? El capitalismo, se ha dicho con frecuencia, se nutre de sus propias crisis. Sin embargo, no es seguro que pueda siempre superar sus propias contradicciones. Aunque cree continuamente nuevas necesidades, programe la obsolescencia de sus productos y haga aparecer siempre nuevos *gadgets*, no se puede excluir la hipótesis de que la abundancia misma acabe por perjudicar al mercado, en la medida en que éste

no puede funcionar más que en una situación de escasez relativa de los bienes producidos. Otra paradoja es que, en el sistema capitalista, la ventaja competitiva se nutre de las diferencias entre los países, aunque su generalización desemboque al mismo tiempo en una desaparición de las mismas. La «burbuja» especulativa no puede inflarse indefinidamente. El sistema del dinero perecerá por el dinero.

La idea de un sistema capitalista capaz de regenerarse por sí mismo indefinidamente implica un mecanismo de acumulación de capital estrictamente endógeno. Pero la acumulación no es precisamente endógena. Exige una expansión en el espacio que debe necesariamente chocar con un límite aunque sea planetario.

Actualmente el mundo entero vive a crédito. La deuda mundial acumulada (de familias, empresas y Estados) ha pasado desde 1997 de 33,1 billones de dólares a 3,2 billones, es decir, el triple del PIB mundial. «En cierta manera —señala Henri Guaino— la deriva del capitalismo industrial hacia el capitalismo financiero da la razón a Marx: el capitalismo corta él mismo la rama sobre la que está sentado.»[24] Serge Latouche habla muy acertadamente de un «sistema que circula a toda velocidad, que no tiene marcha atrás, que rueda sin freno y no tiene piloto». Bailamos sobre un volcán.

Frente a la mundialización

TODO el mundo habla hoy de la mundialización, principal fenómeno de nuestro tiempo al que se da tanta más importancia cuanto más nocivo se le percibe. Este fenómeno parece imponerse como un movimiento de transformación del mundo sobre el cual ya no se puede influir. Es, de alguna manera, un mar de fondo que será irreversible durante, al menos, varias generaciones. Los anglosajones prefieren hablar de «globalización». Es interesante saber que el concepto de globalización empezó a ser utilizado al otro lado del Atlántico por unos especialistas en marketing de masas que, a partir de los años ochenta, empezaron a hablar de «producto global» o de «comunicación global», haciendo así alusión al principio según el cual una mercancía con la misma publicidad debe llegar lo más rápidamente posible al mayor número de clientes potenciales, sin ser ésta adaptada a las diferentes culturas, sino transmitiendo una cultura global.

Pero, ¿qué debe entenderse por «mundialización»? A pesar de los numerosos libros aparecidos recientemente sobre el tema,[1] el significado sigue siendo confuso. Para unos, la mundialización es, ante todo, un fenómeno que sobrepasa el límite del Estado nación. Para otros, define un nuevo tipo de oposición entre el capital y el trabajo inducido por la financiación del capital, o expresa un nuevo alejamiento entre el trabajo cualificado y el no cualificado. Algunos la interpretan como la irrupción en el comercio mundial de nuevos actores procedentes del sur, o también como una estrategia de globalización de las empresas multinacionales, mientras

que otros ponen el énfasis en el incremento de los intercambios generados por la integración de los servicios en el comercio mundial, y en la mutación iniciada por la revolución de la información. ¿En qué consiste, pues, la mundialización?

Creo que primero debemos distinguir entre la mundialización cultural y la mundialización económica y financiera. Son dos fenómenos que se solapan en gran medida, pero que no se confunden.

Uno de los rasgos más evidentes de la mundialización económica radica en la explosión de los intercambios y los flujos financieros. Hoy día, el comercio internacional crece más deprisa que las producciones nacionales (PIB). En 1990 los intercambios internacionales ya constituían el 15% del PIB mundial. Sólo en cinco años, de 1985 a 1990, las exportaciones mundiales aumentaron un 13,9%. Los intercambios de mercancías se duplicaron entre 1960 y 1989, mientras que los flujos financieros se cuadriplicaron. Al mismo tiempo varió la composición de estos flujos financieros: el incremento continuo de las inversiones directas en el extranjero se vio acompañado por la explosión de los movimientos de capitales a corto plazo. Dichas inversiones directas aumentaron, asimismo, más deprisa que la riqueza mundial: su tasa de crecimiento anual pasó del 15% entre 1970 y 1985 al 28% entre 1985 y 1990, cuadriplicando su volumen durante dicho periodo, el cual pasó de 43.000 millones de dólares en 1985 a 167.000 millones en 1990. Estamos, pues, en presencia del advenimiento de una economía global con parte del incremento del PNB directamente dependiente del comercio exterior y de los flujos de capitales internacionales.

El papel creciente de la informática y de la electrónica es, por descontado, la otra gran característica de la mundialización. Con la reducción de los costes de las transacciones a larga distancia y la posibilidad de conocer a «tiempo real» en cualquier lugar del mundo las informaciones concernientes a la formación de los precios, que en el pasado tardaban semanas en llegar a algunas plazas financieras, las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación permiten una movilidad sin precedentes de los flujos financieros. El sol no se pone sobre las bolsas interconectadas. Los capitales se mueven a la velocidad de la luz, de un extremo a otro del planeta buscando el mejor rendimiento de sus inversiones. Esta globalización financiera es particularmente importante: en efecto, el mercado de capitales es el único en que el arbitraje instantáneo tiene sentido.

En el mercado de cambios las transacciones se beneficiaron de un crecimiento fantástico gracias a la movilidad instantánea que la interconexión informática hizo posible. ¡Hoy alcanzan 1,2 billones de dólares al día! Estas cantidades provienen a la vez de los activos bancarios, de las tesorerías de las empresas multinacionales, de la masa de capitales flotantes y de las cantidades retenidas por sociedades financieras expresamente creadas al efecto. El fundamento del sistema estriba en las diferencias de cambio, las cuales, de un día para otro, incluso en cuestión de horas, pueden representar unas ganancias en plusvalía considerables, muy superiores a las que provienen de las actividades industriales o comerciales clásicas. En función de la anticipación del tipo de cambio, la informatización permite el desplazamiento virtual inmediato de grandes masas de capitales, que, poco a poco, se escapan casi por completo de los bancos centrales. Se habló, con acierto, de la «economía-casino» para designar este fenómeno. Su resultado se plasma en una mayor inestabilidad monetaria y en una tendencia de los tipos de interés a ajustarse al alza sobre las mayores rentabilidades, que asegura la revalorización mundial del capital.

Algunos autores datan el comienzo de la mundialización al principio de los años setenta, marcados éstos, entre otras cosas, por el doble conflicto petrolífero y por la crisis del sistema internacional de cambios. En dicha época se asiste, en efecto, a la ralentización de la productividad y de la tasa de crecimiento de los países industrializados; a la progresiva saturación de la demanda de los bienes de consumo duradero clásicos de los cuales la renovación se convierte en el principal componente; al aumento de la restricción financiera exterior mientras el abandono de los cambios fijos y la explosión del déficit de los pagos americanos conllevan la multiplicación de productos financieros meramente especulativos.

Dicho proceso continúa en los años ochenta con la explosión de la deuda pública —la cual favorece el desarrollo de un gran mercado de capitales— y, en particular, con la oleada de desregulación que se extiende rápidamente desde la América de Reagan al conjunto de los países desarrollados. Los Estados empiezan a retroceder ante el importante crecimiento de la dinámica de integración financiera, adoptando las «tres D» de la destabicación, de la desintermediacion y de la desregulación que, liberalizando completamente el mercado de capitales, permiten la realización de arbitrajes a nivel mundial y la apertura del mercado de créditos del

Estado y de las grandes empresas a los operadores extranjeros. Al mismo tiempo, al principio de los años noventa, la desaparición casi instantánea del sistema soviético y el paso brutal de los antiguos países comunistas al sistema capitalista salvaje se traduce en la irrupción de 2.500 millones de personas más en el mercado mundial, propagando al mismo tiempo la ilusión de un planeta unido en el que sólo existe un bloque.

Sin embargo, esta serie de acontecimientos debe ser contemplada en el marco de una cronología mucho más amplia. Lejos de representar una desviación aberrante del sistema capitalista o de poder interpretarse como una novedad radical vista como el resultado de una conspiración, la mundialización se inscribe, en efecto, en la lógica de una dinámica secular propia de la naturaleza misma del capitalismo. «La tendencia hacia la creación de un mercado mundial está dentro del concepto mismo del capital» advertía Karl Marx ya en el siglo pasado.[2]

Philippe Engelhard no se equivoca cuando escribe que «la mundialización no es sin duda más que el último resplandor de la explosión de la modernidad occidental».[3] En efecto, la globalización consagra el desenlace de una larga serie de metamorfosis que han acompasado, a lo largo de la historia, a una economía mercantil estructurada desde su inicio sobre la apertura de los cambios en un clima de «individuo-universalismo», que se basa en la metafísica de la subjetividad y en el único valor del éxito materialista. Empieza con el relanzamiento del comercio de larga distancia durante la época de las Ciudades Estado italianas, en el siglo XVI. Sigue con los «grandes descubrimientos», la Revolución Industrial y después con la colonización. Entre 1860 y 1873, Inglaterra ya consiguió la creación de un núcleo de sistema comercial mundial. En julio de 1885 Jules Ferry declara ante la cámara de diputados que «la fundación de una colonia es la creación de un mercado». La colonización, al favorecer la desintegración de las culturas y de las sociedades tradicionales de África y Asia, favorece la penetración de productos occidentales y abre al comercio nuevos centros comerciales, práctica que será abandonada al perder rentabilidad cuando el coste de las colonias empiece a ser mayor que el beneficio que proporcionan.*

* «Los acontecimientos que siguen —decía Marcel Mauss en 1920— están orientados a una multiplicación creciente de los préstamos, de los intercambios, de las identificaciones con todo detalle de la vida moral y material» («La nation», *Œuvres. 3: Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Minuit, 1969, p. 625.).

La institución del mercado es, en sí misma, históricamente indisociable del amplio movimiento de internacionalización de los intercambios. La teoría económica clásica del s. XVIII enuncia que la libre circulación de los bienes y servicios tiene que conducir a una mayor igualdad de los sistemas productivos y de los niveles de vida. El capitalismo se muestra, pues, nómada desde su origen. La mundialización, apunta Jacques Adda, «no hace sino restituir al capitalismo su primigenia vocación transnacional más que internacional, consistente en burlar tanto las fronteras como los Estados, las tradiciones como las naciones, con el fin de someter mejor cada cosa a la única ley del valor».[4]

Sin embargo, si la globalización representa incontestablemente, en muchos aspectos, una brusca aceleración de un proceso secular, también es cierto que presenta algunas nuevas características que vamos a examinar rápidamente.

Además de la revolución de la información de la que ya hablamos, además del hecho de que, de ahora en adelante, en los cambios internacionales los productos manufacturados predominan sobre las materias primas, hay que apuntar primero la extraordinaria autonomía adquirida por la esfera financiera sobre la producción económica propiamente dicha. En efecto, la gran desregulación bursátil de los años ochenta consagró el advenimiento de un capitalismo que, en gran medida, no es industrial sino especulador. La masa monetaria que circula en el mundo hoy ¡supone más de quince veces el valor de la producción! Dicha burbuja financiera reúne fondos que provienen tanto de la economía privada como de la economía pública y social, bien sea para la gestión de la deuda pública de los Estados, bien para fondos de pensión para la jubilación. Impone con toda naturalidad unas lógicas especulativas incluso delictivas: la droga y la corrupción aparecen como los elementos estructurales del nuevo orden económico.

Otra novedad: la mercantilización generalizada. Las transacciones entran hoy en sectores que, anteriormente, le eran en gran medida ajenos. La cultura, el mundo del arte, las competiciones deportivas, los servicios, los recursos naturales, los productos de la propiedad intelectual pasan al régimen de los intercambios libres. Las reglas del mercado operan de manera que todo elemento se transforma en divisas. Lo que entra en el sistema como un ente vivo sale de éste como un producto muerto.

Pero, sobre todo, los actores ya no son los mismos. Ayer los actores eran ante todo los Estados. Hoy las empresas multinacionales dominan la inversión y el comercio, mientras los mercados financieros imponen sus reglas y los bancos se reparten un sector financiero cada vez más desconectado de la economía real. De este modo, pasamos de un mundo organizado en torno a los Estado nación a una «economía mundo» estructurada por los actores globales.

Esto supone, evidentemente, una transformación esencial. Hace algunas decenas de años, los Estado nación burgueses formaban el marco político y social natural de gestión de los sistemas productivos nacionales. La competencia intercapitalista se manifestaba sobre todo entre los Estados. La territorialización, o el arraigo dentro de los límites de una nación industrial, era entonces el rasgo dominante del sistema capitalista. El mercado, incluso en expansión, era también nacional ante todo. Incluso para las empresas con filiales en el extranjero, la centralidad estratégica de la casa matriz situada en la nación de referencia quedaba asegurada. Economía y política coincidían, pues, a grandes rasgos, de ahí la importancia de la política económica adoptada por el Estado. El Tercer Mundo no había entrado todavía en el sistema industrial, por lo que se observaba un enorme contraste entre los grandes centros industrializados y las periferias.

Hoy la integración mundial del capital ha reventado los sistemas productivos nacionales y ha iniciado su recomposición como otros tantos segmentos de un sistema productivo globalizado. Los distintos componentes de la producción se diseminan ahora en un marco espacial alejado de los orígenes geográficos de la empresa y a veces incluso independientes de su control financiero. Los productos incorporan componentes tecnológicos de origen tan variado que no podemos reconocer en ello ni la contribución específica de cada nación, ni la nacionalidad de la fuerza de trabajo inmersa en la producción. Cuando un americano compra a General Motors un coche de 20.000 dólares, advierte Robert Reich, menos de ochocientos dólares de esta cantidad van a parar a los productores americanos. La mundialización produce pues una reorganización del espacio planetario cuya primera característica es una *desterritorialización* generalizada del capital. Pasamos, así, de un «espacio de lugar» a un «espacio de flujo», es decir del *territorio* a la *red*.[5] Red que no corresponde ya a ningún territorio y se sitúa en el mercado mundial, liberándose de toda presión

político-estatal. Por primera vez en la historia, el espacio económico y el político se separan. Es una de las características más esenciales de la mundialización.

He mencionado las empresas multinacionales. Otro rasgo característico de la globalización consiste en la aparición de empresas industriales capaces de pensar de inmediato en su desarrollo a escala mundial y de desplegar unas estrategias mundiales integradas. Las multinacionales realizan más de la mitad de su volumen de negocio en el extranjero. Eran 7.000 en 1970. Hoy son 40.000 y controlan 206.000 filiales; sin embargo, sólo emplean al 3% de la población mundial (73 millones de personas). Para hacernos una idea de su importancia y su poder, sepamos que, desde 1991, realizaban una facturación superior a las exportaciones mundiales de bienes y servicios (4,8 billones de dólares), que controlan directamente o indirectamente un tercio de las rentas mundiales y que, de éstas, las 200 más importantes monopolizan la cuarta parte de la actividad económica del planeta. Cerca del 33% del comercio mundial se realiza ahora entre filiales de una misma marca, no entre empresas diferentes. Dichas empresas-red disponen de recursos inimaginables. La facturación anual de General Motors (177.200 millones de dólares en 2001) supera el PNB de Indonesia. La de Ford (177.200 millones de dólares) supera la de Turquía; la de Toyota, el PNB de Portugal; la de Unilever, el PNB de Pakistán; la de Nestlé, el PNB de Egipto. La cadena de distribución Wal-Mart, primera empresa americana (219.800 millones de dólares de facturación, 1,3 millones de empleados) cuyo valor en bolsa aumentó en más de un 400% durante los últimos cinco años, obtuvo unas ganancias de 6.670 millones de dólares en 2001.

Dichas empresas —cuyo origen nacional es ya únicamente una referencia puramente formal— sustituyeron desde hace tiempo sus objetivos de rentabilidad mínima por los de maximización de sus ganancias financieras, cualesquiera que fueren las consecuencias sociales. Son ante todo grupos financieros —más interesados en el control de los mercados y las patentes que en la producción— que invierten la mayoría de sus ganancias en divisas o en productos derivados, en vez de redistribuirlos a su accionistas o invertirlos en actividades que crean empleo. No les es difícil, siendo más ricas que muchos Estados, comprar hombres políticos y corromper a los funcionarios o a las administraciones.

Para enfrentarse a la competencia, las multinacionales desarrollaron igualmente una nueva estrategia. Hubo que buscar otras opciones al capital flotante excedente por la falta de salida de las ganancias sacadas de la producción en las inversiones clásicas, para evitar su desvalorización masiva y brutal, tal y como de hecho ocurrió en los años treinta. La lucha por las cuotas de mercado les ha llevado a incorporar a la clase mundial de asalariados una mano de obra poco cualificada y mal remunerada para beneficiarse de una ventaja en el costo absoluto.[6] Mientras que los países occidentales se conformaban, hasta hace poco, con explotar el mercado interior de los países del sur haciendo que trasladasen sus actividades artesanales a sus propias industrias, las multinacionales de hoy re-exportan hacia los mercados occidentales unos productos fabricados allí mismo a bajo precio. La mundialización se produce por la repatriación de parte de la actividad económica en los países del sur, a través de la reorganización mundial del ciclo productivo y la movilización de una mano de obra local transformada en trabajo para trabajadores asalariados. Dicho fenómeno llamado *deslocalización* se generalizó a partir de los años ochenta y no es sino la extensión-reorganización de la relación salarial a escala mundial, es decir, un paso más hacia la creación de un mercado mundial del trabajo. Ni que decir tiene que, con dicha perspectiva, la libertad de los movimientos de capitales es imprescindible para atraer los productos hacia los centros de decisión que se encargan de su destino, movimiento que conlleva la reducción de las capacidades de acumulación local y la limitación de la subida del poder adquisitivo.*

Paralelamente asistimos a la irrupción en el comercio mundial de nuevos actores asiáticos y, en menor medida, de América Latina y del antiguo imperio soviético. Se trata de otra novedad. Antaño las diferencias entre

* Samir Amin escribe: «La liberación de las transferencias internacionales de capitales, la adopción de los tipos de cambio flotantes, los tipos de interés elevados, el déficit de la balanza de pagos americana, la deuda exterior del tercer mundo y las privatizaciones, constituyen juntos una política perfectamente racional que ofrece como salida a dichos capitales flotantes la huida hacia delante en la inversión financiera especulativa, apartando por eso mismo el peligro mayor, el de una desvalorización masiva del excedente de dichos capitales» («Les vrais enjeux de la mondialisation», *Politis-La-Revue*, octubre-diciembre de 1996, p. 70).

los costes salariales entre el norte y el sur estaban a menudo acompañadas de diferencias de productividad y de calidad de los productos. La aparición de los nuevos países industrializados (NPI) y de multinacionales en algunos países del sur han girado radicalmente las tornas. En 1995 la renta per cápita de Singapur superó a la de Francia. Este fenómeno está evidentemente llamado a extenderse.

A este respecto observamos que el éxito de los NPI no consagra de ninguna manera la verdad de las tesis liberales. El «milagro asiático» echa sus raíces en un tejido cultural específico,* en el que el nacionalismo también tiene su importancia, ya sea en Japón, China, Corea o Singapur. Se explica, además, por el voluntarismo de las políticas industriales de dichos países que, lejos de sumarse a la teoría de la ventajas comparativas —con lo que se habrían visto obligados a especializarse en las producciones en las que lograban costes relativos menores sin preocuparse por la demanda efectiva—, se han orientado en mayor medida por los productos que eran objeto de una fuerte demanda a escala mundial.

La mundialización modifica, por supuesto, la competencia entre las naciones, pues en cuanto las empresas y los capitales pueden desplazarse libremente por el mundo, la competitividad de las empresas nacionales ya no se confunde con las competitividades de las naciones. El espacio transnacional en el cual se mueven las grandes empresas ya no tiene ningún motivo para coincidir con la organización óptima de los espacios nacionales. El puesto de un país en el mundo ya sólo se define por el nivel de capacidad competitiva de sus producciones en el mercado mundial y sus empresarios están obligados a situarse en dicho mercado en función de la mejor relación rentabilidad/riesgo o beneficio/coste. En última instancia, las naciones sólo son un punto en el espacio de producción de las grandes empresas, y la noción misma de ventaja comparativa queda obsoleta.

Los Estados no tienen otra alternativa que la de replegarse hacia unas políticas de competitividad pura en perjuicio de las exigencias de cohe-

* Philippe Engelhard observa a este respecto que son «los pueblos cuyo sistema cultural fue menos maltratado por la modernidad occidental o los que, al menos, se han abierto a ella con prudencia, los que parecen obtener los mejores rendimientos económicos. Es el caso del Japón, pero igualmente, de algunos países del sudeste asiático y de China» (op. cit., p. 23).

sión social. Es lo que ocurrió en Europa a partir de los años ochenta, en primer lugar, bajo la influencia de las teorías liberales aplicadas por Ronald Reagan en los Estados Unidos y por Margaret Thatcher en Gran Bretaña, y luego bajo al efecto de los «criterios de convergencia» del Tratado de Maastricht. Este ajuste a las exigencias de la mundialización ha tomado las formas que conocemos: desregulación y liberalización generalizadas, prioridad a las exportaciones sobre el consumo interior, privatización de las empresas públicas, apertura a la inversión internacional, determinación por el mercado mundial de los precios y salarios, eliminación progresiva de ayudas y subvenciones, sin olvidar la reducción de los gastos que podrían frenar la competitividad, como la educación, la protección social o la preservación del medio ambiente. Unos tras otros, los Estados europeos adoptaron una política estrictamente monetarista, llamada de desinflación competitiva, que consiste en luchar contra la inflación a través de unos tipos de interés elevados, y cuyo resultado más evidente fue el de frenar el crecimiento y aumentar el paro, mientras que los capitales financieros, menos gravados que las rentas de trabajo, participan cada vez menos en los gastos generales de la colectividad.

La crisis de la deuda obligó a todos los países del Tercer Mundo a efectuar un giro parecido: los programas de ajuste estructural exigidos por el FMI y el Banco Mundial han llevado a una mayoría de ellos a la aplicación de las mismas recetas que los países industrializados, con unos resultados más catastróficos aun si cabe.

Las organizaciones internacionales han sido instrumentalizadas así al servicio de la mundialización. El papel del FMI y del Banco Mundial consiste en imponer la desregulación, administrar la flotación de las monedas y en someter a las economías del Tercer Mundo al imperativo absoluto del servicio de la deuda. El G8 intenta coordinar las políticas de gestión de la crisis de los principales países desarrollados sin luchar contra los problemas de fondo. Pero un papel muy particular recae sobre las organizaciones encargadas del comercio mundial.

En el pasado las negociaciones comerciales entre Estados se referían a unas cuantas prácticas nacionales, como las cuotas de importación, los aranceles aduaneros, el control de los movimientos de capitales, etc. Hoy, los desafíos de la diplomacia comercial se proyectan mucho más allá de las cuestiones fronterizas. Las negociaciones tratan ahora sobre las institu-

ciones domésticas de los países: la estructura de su sistema bancario, los términos de su derecho de propiedad privada, su legislación social, su reglamentación en cuanto a la competencia, a la concentración o a la propiedad industrial, etc. El principio subyacente a estas negociaciones consiste en que el comercio internacional debe asociar a las naciones que posean más o menos las mismas instituciones, al movimiento hacia regímenes de propiedad y de regulación uniformes, la mayoría de las veces alineado con la legislación americana, intentando reducir las incertidumbres y los riesgos de las inversiones directas en el extranjero. El poder de negociación de las empresas internacionales se encuentra por ello reforzado, estando dotadas de una nueva capacidad de presión que les permite exigir unas disposiciones en cuanto a reglamentación, salarios o impuestos, para aumentar su rentabilidad y su competitividad. En resumen, «por medio de un número creciente de negociaciones locales e internacionales, las sociedades se enfrentan a una demanda de transformación de sus reglas e instituciones interiores, con el fin de ajustarse a un modelo impuesto desde el exterior».[7]

Las cláusulas del GATT o de la Organización Mundial del Comercio (OMC) van, pues, mucho más allá de los objetivos tradicionales de los acuerdos de libre cambio. Su objetivo primordial consiste en promover la movilidad del capital. Los acuerdos logrados no son tanto acuerdos de libre cambio como acuerdos de libre circulación de capitales que apuntan a la instalación de nuevos derechos de propiedad internacionales para las inversiones extranjeras, y a la creación de nuevas restricciones a las nuevas reglamentaciones nacionales y gubernamentales. Tal y como explica Ian Robinson, «podemos ver los acuerdos de libre circulación de capitales como instrumentos que, en nombre de la reducción de los obstáculos al comercio, alteran o permiten renegociar leyes, políticas y prácticas que surgen en el camino hacia una economía de mercado planetario».[8]

Por último, otra novedad, y no de las menores, puesto que permite comprender la naturaleza de la mundialización cultural: el capitalismo no sólo vende, como antaño, mercancías y bienes. Vende también signos, sonidos, imágenes, programas informáticos, comunicaciones y conexiones. No sólo amuebla casas, sino que coloniza lo imaginario y domina la comunicación. Mientras que en los años sesenta la sociedad de consumo se nutría aun de bienes materiales identificables, coches, electrodomésticos,

etc., el sistema que Benjamín R. Barber propuso llamar hace poco «McWorld» —como Macintosh o McDonald— es un universo esencialmente virtual, resultado de la intensificación de flujos transnacionales de toda índole que convergen para producir una homogeneización creciente de los modos de vida. «Los soportes del sistema McWorld —según Barber— ya no son los coches, sino el parque de atracciones Eurodisney, la cadena musical MTV, las películas hollywoodienses, los programas informáticos. En resumen, tanto conceptos e imágenes como objetos.»[9]

Dicha mercantilización generalizada instaura el consumo publicitario espectacular en forma única de integración social, exacerbando el sentimiento de exclusión y las pulsiones agresivas a quien no tiene medios para acceder a ella. Contribuye, con un diluvio de imágenes y de sonidos universales, a la uniformización ya emprendida de los estilos de vida, a la reducción de diferencias y particularidades, al alineamiento de actitudes y comportamientos, a la erradicación de las identidades colectivas y de las culturas tradicionales.

La mundialización no se debe confundir, pues, con la internacionalización, sistema que fue creado por los Estados para definir las configuraciones de sus relaciones internacionales.* Se define, más bien, como el paso de una economía internacional concebida como un conglomerado de economías nacionales y locales diferentes unas de otras por sus principios de funcionamiento y de regulación, más que a una verdadera economía de mercado planetario gobernada por unas reglas uniformes, en el sentido que le daba Karl Polanyi.[10] Consiste en una «interdependencia creciente que une todas los componentes del espacio mundial para conducirlas hacia una uniformidad y una integración cada vez más exigentes».[11] Los que la dirigen son nuevos actores extra-estatales y extranacionales que sólo aspiran a maximizar sus dividendos y sus beneficios, planificando y optimizando la organización planetaria de sus actividades, y eliminando todo lo que pueda obstaculizar su libertad de acción. Estos nuevos actores, que refuerzan cada día un poco más su autonomía, son cada vez

* Marcel Gauss ya escribía: «el verdadero internacionalismo es lo opuesto al cosmopolitismo. No niega la nación. La sitúa. Inter-nación, es lo contrario de a-nación» («La nation et l'internationalisme», texto de 1920, *Œuvres*, vol. 3, op. cit., p. 630).

más independientes hasta el punto de constituir un único e inmenso organismo comercial.

*

Una vez captada la naturaleza exacta de la mundialización económica, nos es fácil entender sus consecuencias. La primera, por supuesto, es un trágico empeoramiento de las desigualdades económicas. Hegel ya decía que las sociedades ricas no lo son lo suficiente como para reabsorber el incremento de miseria que engendran. Hoy la pobreza no es el resultado de la escasez, sino de una mala distribución de las riquezas producidas, y de un bloqueo psicológico y cultural que prohíbe pensar en la vuelta a sociedades que no se definen principalmente en relación al trabajo y la producción.

Entre 1975 y 1985 el producto bruto mundial ha aumentado el 40%; desde 1950, el comercio mundial se ha multiplicado por once y el crecimiento económico por cinco. Sin embargo, durante este mismo periodo asistimos, no a una subida regular del nivel de vida medio, sino a un aumento sin precedentes de la pobreza, el paro, la desintegración del vínculo social y la destrucción del entorno. En los países del sur el PIB per cápita real representa hoy sólo el 17% del PIB de los del norte. El mundo industrial que sólo aglutina a una cuarta parte de la humanidad tiene en su poder el 85% de las riqueza mundial. Los países miembros del G8 representan el 11% de la población mundial, pero poseen dos tercios del PIB del planeta. La ciudad de Nueva York consume, por sí sola, más electricidad que todo el África subsahariana. Entre 1975 y 1995 la riqueza mundial creció globalmente un 60%, pero dicho incremento fue acaparado por el 1% de la población. Una última cifra reveladora: el patrimonio de los 358 multimillonarios en dólares del planeta hoy es superior a la suma de las rentas anuales de los 2.300 millones de individuos más pobres, es decir, de cerca de la mitad de la humanidad. Por ello, podemos ver que cuanta más riqueza hay, más pobres produce, lo que desdice la teoría liberal según la cual la sociedad acaba aprovechándose de los beneficios arrojados por los más ricos. En realidad, al volver a dar a las fuerzas del mercado quasi-monopolio, la mundialización contribuye al aumento de las desigualdades y de la exclusión social, amenazando, así, la cohesión de las sociedades.

Al mismo tiempo, el colonialismo continúa de manera informal. La ayuda al Tercer Mundo ha mejorado la técnica de préstamo y de usura

como medio de control. La Organización Mundial del Comercio (OMC) ordena ahora a los países del sur que concedan un trato «nacional» a las inversiones extranjeras, eliminando cualquier obstáculo que pueda constituir la legislación laboral, del medio ambiente o de la salud. No obstante, en todos los lugares donde se aplicaron los sistemas liberales de ajuste estructural, el resultado fue el empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría y el aumento de la inestabilidad social, la cual provoca, en justa compensación, la huida de los capitales, lo cual nos permite estimar el carácter principalmente parasitario de dicho sistema. Por lo que se refiere a los países que rechazan someterse a dichas exigencias, sencillamente son marginados, dejados de lado y, finalmente, expulsados de los circuitos internacionales.

Dichas consecuencias no sólo son padecidas en los países del sur. En el norte, la mundialización se traduce en una competencia transnacional exacerbada que, a través de las exportaciones y de las inversiones directas, provoca recortes en las remuneraciones y el empleo. Cualquier bien o servicio producido localmente, pero que pudiese resultar de menor coste en otro lugar, se vuelve vulnerable a la presión ejercida por el capital a favor de la reducción de salarios y gravámenes sociales, mientras que, por el contrario, el encarecimiento de los costes del trabajo ligado a la escasez del capital humano y a las cargas del envejecimiento demográfico, incita a que los empresarios lleven sus actividades hacia países donde la mano de obra es más barata y «flexible». Las producciones competitivas de los países en vía de desarrollo son, sobre todo, aquellas que incorporan mucha mano de obra no cualificada, la cual resulta a su vez alentada y explotada en el sur y, poco a poco, excluida del empleo en los países del norte, lo que contribuye a la subida del paro estructural. Ante la falta de salidas crecientes, las empresas sólo pueden lograr un tamaño crítico para sobrevivir en los mercados globales apropiándose de cuotas de mercado de sus competidores y mejorando constantemente su competitividad, lo cual se traduce en un movimiento continuo de reestructuraciones industriales y reducciones de personal *(downsizing)* cuyos efectos son devastadores desde el punto de vista social.

No obstante, las deslocalizaciones no han hecho sino empezar. En 1990 los productos manufacturados exportados por los nuevos países industrializados (NPI) del sudeste de Asia hacia los países de la OCDE

sólo representaban todavía el 1,61% del PIB de estos últimos. En Francia los intercambios comerciales con los NPI explican, como mucho, un aspecto de la tasa de paro actual. Pero el fenómeno está abocado a extenderse. Entre 1970 y 1990 la participación de los países emergentes en los intercambios de la OCDE creció del 0,70% al 6,44%. A este ritmo podrían llegar al 55% dentro de veinte años.

La Revolución Industrial permitió la integración del personal no cualificado en la sociedad global. Con la mundialización asistimos, por el contrario, a la exclusión sistemática de los que no poseen un saber hacer útil. Ésta, con respecto al capitalismo anterior, supone una ruptura fundamental que cuestiona todos los compromisos sociales adoptados por el Estado providencia keynesiano.

Así, la mundialización de la clase asalariada y la globalización financiera unen sus fuerzas para invertir el transcurso de la política económica y social aplicada en los decenios de crecimiento de la posguerra. Durante los Treinta Gloriosos que corresponden al apogeo del sistema fordista, el capitalismo tuvo que transigir con las reivindicaciones sociales formuladas por las sociedades industriales, y con la voluntad de los Estados de sentar las bases de un orden económico internacional. El Estado providencia había representado el resultado de dicho compromiso histórico entre el capital y el trabajo, es decir, del ajuste de las estrategias del capital a ciertas exigencias sociales. La mundialización ha roto este contrato social. A partir de los años setenta la lógica económica del capitalismo comenzó a desconectarse de las exigencias sociales, lo cual condujo a un replanteamiento generalizado de las jerarquías salariales y de los mecanismos de solidaridad colectiva.

Dicha desconexión de lo económico y lo social corrió pareja a la ruptura de la pareja formada por el Estado providencia y las clases medias, alrededor de la cual se había forjado el crecimiento ocurrido en los anteriores decenios. Con la mundialización aparece un modelo de sociedad de reloj de arena —en el que la gran mayoría de habitantes tienden a ir hacia abajo a consecuencia de la precariedad, mientras que el dinero se polariza en las altas esferas—, el cual señala el comienzo de la desestructuración de las clases medias, es decir, de las clases «que los capitalismos de principios del siglo XX no sólo habían engendrado, sino en las cuales habían fundado su crecimiento».[12] Durante los Treinta Gloriosos, las clases medias se con-

solidaron sin cesar, llegando a la integración de esferas cada vez más amplias de población y, con ello, a una reducción relativa de las desigualdades. Dicho modelo de clase media llamado a extenderse progresivamente a las clases populares de un modo que creíamos irreversible, está puesto hoy en tela de juicio.

De ello resulta una profunda transformación de las relaciones de clase y de interés en el seno de los países capitalistas. Frente a la desestructuración de las clases medias, se instala la desestructuración de los estratos populares, testigos del cuestionamiento de sus mejoras sociales, pero también de sus instrumentos de defensa naturales; los sindicatos no disponen frente a las empresas multinacionales —acostumbradas a servirse de las diferencias salariales en el mercado mundial— de los poderes de presión que tienen frente a los poderes públicos con los que están acostumbrados a negociar.

Dicha evolución equivale a una tremenda regresión, pues equivale a restituir unas situaciones de sobreexplotación comparables a las que tuvo que combatir el movimiento obrero a comienzos del capitalismo industrial. Karl Marx, a pesar de su filosofía de la historia culpable, había visto al menos que la lógica del acaparamiento pasional que rige en el capitalismo desemboca en la cosificación de las relaciones humanas. No se nos escapa que la ironía de la historia quiere que en el momento del derrumbe del sistema comunista soviético sus tesis hayan recobrado parte de su vigencia frente a la lógica del beneficio que se impone sin la menor moderación; mientras el paro y la pobreza vuelven a ser, como en el s. XIX, datos estructurales de la sociedad, la precariedad y la exclusión se extienden cada día un poco más, las rentas del capital no cesan de crecer en detrimento de las del trabajo, y las garantías obtenidas por los trabajadores tras decadas de lucha son puestas en tela de juicio unas tras otras.

Última consecuencia de la mundialización: la impotencia creciente de los Estado nación. Bajo el efecto de la aceleración de la movilidad internacional del capital, de la mundialización de los mercados y de la integración de las economías, los gobiernos ven reducirse a ojos vista sus posibilidades de acción macroeconómica. En materia monetaria su margen de maniobra es ya casi nulo puesto que los tipos de interés y de cambio están en la actualidad bajo la autoridad de bancos centrales independientes, los cuales toman sus decisiones en función de la evolución del mercado: si un país (o un grupo de países) decidiese una bajada unilateral de sus tipos de

interés, se produciría inmediatamente una fuga de capitales hacia países con posibilidades de ganancias más importantes. Al mismo tiempo, la capacidad de movilización monetaria de los bancos centrales se ha vuelto inferior al volumen de transacciones: ¡en julio de 1993 el Banco de Francia perdió en un solo día de ataque especulativo contra el franco la totalidad de sus reservas de cambio! En materia presupuestaria, el margen de libertad de los Estados se ve igualmente mermado por un endeudamiento público elevado, el cual les imposibilita toda reactivación no concertada. Por último, en materia de política industrial, los gobiernos no tienen otra alternativa para hacer frente a la competencia que intentar atraer a las empresas extranjeras a base de subvenciones y tratamientos fiscales privilegiados, lo que les sitúa a merced de las exigencias de las empresas multinacionales.

Ahora bien, éstas no se conforman con trascender fronteras. Como hemos visto, también tienen peso en los mandos legislativos responsables de reglamentar sus operaciones. Unos impuestos o unos sueldos demasiado altos, unas condiciones de trabajo socialmente pesadas, les ahuyentan. De ello resulta que «toda forma de reglamentación puede ser víctima de presiones a la baja del mercado simplemente por el hecho de que las empresas transnacionales ven en ella un coste».[13] El poder fiscal de los Estados no es ya soberano sino contractual, puesto que negocia necesariamente con un capital cada vez más errático y, por tanto, con mayor capacidad para imponer sus condiciones. Edward Goldsmith explica:

> Ningún gobierno, incluso en el norte, tiene ya control sobre las empresas multinacionales. Si la ley impide su expansión, amenazan con marcharse y lo pueden hacer al momento. Tienen toda libertad para recorrer el planeta en busca de la mano de obra más barata, el entorno menos protegido por la ley, el régimen fiscal menos oneroso y los subsidios más generosos. Ya no tienen que identificarse con una nación o dejar que un vínculo sentimental obstaculice sus proyectos. Están fuera de todo control.[14]

A fin de cuentas, añade Jacques Adda:

> Podemos analizar la globalización financiera como un proceso de elusión de las reglas instauradas por los Estados más desarrollados en

el marco de un sistema multilateral de regulación de la economía mundial.[15]

La economía mundializada hace así soportar a los Estado nación unas imposiciones tan fuertes que éstos ven cómo todos sus medios de acción tradicionales están siendo poco a poco relegados al trastero. Confrontados con unas dificultades crecientes para el control de las riquezas, se encuentran despojados de un incentivo político esencial: la ordenación coherente de su territorio. Y puesto que todo esfuerzo presupuestario en el ámbito social equivale a otro tanto restado a su capacidad de competitividad económica, no pueden cumplir más con su papel de gestores de los compromisos sociales. Los hombres políticos se vuelven impotentes y el Estado cambia de naturaleza. De mediador social como era, pasa a estar encargado de un simple papel de gestión territorial de unos flujos que le superan. Limitado al papel de espectador, no es más que «una especie de secretario judicial que anota las decisiones tomadas en otro lugar».[16]

Dicho cambio es revolucionario en el sentido de que socava el que fue uno de los cimientos de la política moderna: la soberanía de los Estados. A este respecto, Bertrand Badie escribe:

> La mundialización quiebra las soberanías, traspasa los territorios, maltrata a las comunidades construidas, desafía los contratos sociales y deja obsoletas algunas concepciones de la seguridad internacional [...]. Así pues, la soberanía deja de ser ese valor fundamental indiscutible que era antes, mientras que la idea de ingerencia cambia poco a poco de significado.[17]

Pero sobre todo, son los principios democráticos los que también se ven afectados. La legitimidad que los dirigentes obtienen al ser elegidos por el pueblo ciudadano se pone en entredicho en el momento en el que ya no tienen medios para interponerse entre las exigencias del capital y las necesidades del cuerpo social. Por otra parte, la libre circulación de capitales limita también el campo de control democrático sobre las políticas económicas y sociales, por estar dichas políticas sometidas a presiones exteriores de las que no se pueden librar, y por las trasferencias del poder de decisión en beneficio de actores económicos mundiales que no tienen que rendir cuentas a nadie. La ciudadanía se vuelve de este modo inope-

rante y sin sentido, hasta el punto de llegar a preguntarnos qué es lo que puede querer decir «tomar el poder» en un mundo como este.

*

Igualmente, la mundialización modifica hasta nuestra percepción del *espacio* y del *tiempo*. Bajo el entramado de los satélites en órbita geoestacionaria, bajo el dominio de los imperios económicos que multiplican alianzas y fusiones, bajo la influencia de las «autopistas de la información» que transmiten a los lugares más recónditos del planeta la misma subcultura global, el planeta se encoge. Dominado por los monopolios cada vez menos numerosos y más poderosos, el espacio por el que circulan mercancías, inversiones y capitales se unifica poco a poco. Por otra parte, mientras que hasta ahora todas las sociedades habían habitado el tiempo a la vez como sucesión de momentos y como continuidad en la duración, esta distinción desaparece. La revolución tecnológica «del tiempo real» (o «tiempo cero») acelera la circulación de los flujos materiales e inmateriales, sin posibilidad de puntos de referencia ni de perspectiva. Esta compresión del tiempo hace de la inmediatez el único horizonte de sentido que subsiste. Decía René Char: «suprimir el alejamiento mata». El acercamiento producido por las nuevas tecnologías de la comunicación lleva a cabo el aplastamiento de los seres y las cosas, la confusión de las formas y los instantes.

Asistimos, pues, a una redefinición de la realidad. La red internet es un buen ejemplo de ello. Mientras que los medios clásicos se limitan a mostrar lo que ocurre en otro lugar, internet permite a sus usuarios trasladarse virtualmente a dicho lugar. El habitante del sistema McWorld vive, pues, en todos y ningún sitio a la vez, instaurando, así, internet un nuevo modo de vida que podríamos llamar nomadismo electrónico si observamos, con Nelson Thall, sucesor de Marshall MaLuhan en la universidad de Toronto, que «a fin de cuentas, el poder de Internet consiste [...] en permitir al mundo entero pensar y escribir como unos norteamericanos».

En estas condiciones no resulta exagerado decir que la mundialización lleva a cabo, de alguna forma, la abolición del espacio y el tiempo. La abolición del tiempo resulta de que todo, gracias a las técnicas instantáneas de información y de comunicación, llega y se propaga ahora en «tiempo

cero»: los telespectadores del planeta entero ven y viven los mismos acontecimientos al mismo tiempo (tanto para un atentado espectacular como para la final del Mundial de Fútbol), los flujos financieros se transmiten al instante de una extremidad a otra de la Tierra, etc. En cuanto a la abolición del espacio, dicho fenómeno reside en que las fronteras ya no paran nada, de modo que ningún territorio tiene una centralidad particular.

En los tiempos de la Guerra Fría existía una frontera entre el mundo comunista y el audazmente llamado «mundo libre». Hoy no existe ninguna línea de separación. Las informaciones, los programas, los flujos financieros, las mercancías, los hombres mismos, circulan cada vez más libremente de un país a otro o se distribuyen a la vez por todos los países. Dentro de cada país, la diferencia entre el interior y el exterior ya no significa nada. No hace mucho, por ejemplo, la policía se encargaba del mantenimiento del orden interior, mientras que el ejército se ocupaba de las intervenciones en el exterior. Resulta significativo que hoy la policía recurra cada vez más a menudo a medios militares, mientras que el ejército se dedique sobre todo a «operaciones internacionales de policía». La mundialización confirma así el advenimiento de un mundo sin exterior. El neologismo «globalitarismo» fue inventado para describir este mundo que no tiene nada por encima de él, este dominio global que por su naturaleza no es limitado por nada.

El advenimiento de la globalización corresponde también al final de la modernidad. La caída del muro de Berlín, por citar una referencia cómoda, no sólo señaló el final de la posguerra o el final del siglo XX. También representó el comienzo de la posmodernidad.

En el mundo posmoderno todas las formas políticas heredadas de la modernidad resultan obsoletas. La vida política ya no se limita a la competencia de los partidos. El modelo «leninista» en el cual los partidos intentaban llegar al poder para aplicar su programa ha caducado, pues el margen de maniobra de los gobiernos es reducido día tras día. Los Estado nación pierden a la vez su centralidad y su legitimidad: pierden su centralidad porque se han vuelto demasiado grandes para satisfacer las expectativas diarias de la gente, pero al mismo tiempo demasiado pequeños para enfrentarse al despliegue planetario de las problemáticas e imposiciones; pierden su legitimidad porque los crisoles institucionales de integración en los que se apoyaban con anterioridad (la escuela, el ejército, los sindicatos,

los partidos, etc.) han entrado en crisis uno tras otro, y ya no son *productores de lo social*. Así pues, el vínculo social se reconstituye apartado de las autoridades administrativas y de las instituciones que se desploman. La mundialización acarrea un divorcio entre el sentido y la señal que se traduce en una desimbolización generalizada de la vida política. La crisis de representación, la subida de la abstención en los comicios electorales, la proliferación de los populismos y de nuevos movimientos sociales, son otros síntomas característicos de dicha evolución.

Simultáneamente, asistimos al final de los Estado nación en beneficio de las comunidades y de los continentes, al final de las organizaciones de masa en beneficio de las redes, al final del modelo de la explosión/revolución en beneficio de el de la implosión/dispersión, al final de las lógicas territoriales en beneficio de las lógicas transnacionales, al final del individualismo solitario en beneficio de la intersubjetividad de los grupos.

Ante todo, el mundo globalizado es un mundo de *redes*. Las redes se caracterizan por su carácter «líquido» o flotante —todo es cuestión de flujos (monetarios, de símbolos, de imágenes, de programas), de velocidad, de conexiones—, testimonio de su opacidad relativa, y se caracterizan también por el hecho de que no poseen ni centro, ni periferia, lo que significa que cada punto de la red es, a la vez, central y periférico. Las redes crean un nuevo tipo «fractal» de relaciones sociales. Con el establecimiento de un vínculo inmediato entre unos individuos que viven a gran distancia unos de otros, en función de sus afinidades, de sus opiniones o de lo que les interesa, crean nuevas identidades supranacionales. Las redes son, hoy día, muy variadas: redes industriales y financieras, redes de información y de comunicación, redes criminales, redes terroristas, etc. Su modo de funcionamiento es esencialmente el de la deslocalización. Las grandes firmas multinacionales, las grandes sociedades industriales, los carteles de narcotraficantes, los grupos neoterroristas y las mafias actúan exactamente del mismo modo: escogen los sitios más idóneos para su actividad y se instalan en otro sitio cada vez que encuentran algo mejor.

El modo de propagación de las redes es un modo de propagación *viral*, pero la lógica disruptiva del universo de las redes es también una lógica viral. El virus electrónico, transmitido por los *hackers*, que infectan unos tras otros las redes y ordenadores, el virus en acción en la propagación de las enfermedades más nombradas hoy (sida, fiebre aftosa, enfermedad de

las vacas locas), las esporas de ántrax utilizadas como arma bacteriológica, la información que acarrea la desestabilización en cadena de los mercados financieros mundiales, el predicador entusiasmado que da la vuelta al mundo transmitiéndose por internet pertenecen al mismo modelo paradigmático.

*

La mundialización a la que asistimos hoy no es el «Estado universal» que Ernst Jünger creyó vislumbrar y que se constituiría a partir de la fusión progresiva de la «estrella roja» y la «estrella blanca», es decir, del este y el oeste.* Con la mundialización, la Tierra tiende a unificarse bajo la forma del *mercado*, bajo el horizonte de la lógica de la mercancía y de la búsqueda del incremento permanente de beneficios. La transformación de las mentalidades acompaña al advenimiento de un mercado mundial. La interiorización del modelo de mercado consagra la primacía de los valores mercantiles tanto en las mentes como en los comportamientos. El modelo antropológico dominante hoy es el modelo utilitarista: el hombre se define como un individuo esencialmente interesado en producir y (sobre todo) en consumir, como un agente económico que busca permanentemente maximizar su mejor interés. Así pasamos de una sociedad *con* mercado a una sociedad *de* mercado. Pero es obvio que con el desarrollo de los cambios no desaparecen ni la alienación ni el perjuicio.

Debemos señalar que no ha sido la izquierda «cosmopolita» sino la derecha liberal la que ha realizado o permitido la globalización. Ésta se corresponde con la tendencia secular del capitalismo: el mercado no tiene, por definición, más límites que los propios. La constatación de que el capitalismo ha sido más eficaz que el comunismo para la realización del «ideal internacionalista» no es paradójica más que en apariencia. Históricamente ha sido sobre todo la izquierda la que se ha referido al «cosmopolitismo», pero hoy no son los partidos de izquierda sino, por el contrario, los partidos de derecha, los que favorecen con más ahínco la mundializa-

* *L'Etat universel*, Gallimard, 1962. Jünger vislumbraba una evolución que «induce a pensar que la diferencia entre la estrella roja y la estrella blanca no es sino el centelleo que acompaña la salida de un astro en el horizonte. En cuanto sube al cielo, la unidad se desvela» (p. 35).

ción. Quien critica la mundialización sin decir nada sobre la forma capital, haría mejor en callarse.

La mundialización es fruto, en primer lugar, de la modernización que, bajo forma de planes de ajuste estructural, pretende integrar a todas las sociedades del planeta en el mercado mundial. Es una modernización que se presenta a sí misma como respuesta a la crisis de la modernidad procedente de las Luces,[18] pero su respuesta sólo consiste en la autonomización radical de la economía mercantil, en la financiación del capital y, a la vez, en el importante crecimiento de la tecnociencia. Es la idea general de que la ciencia va a permitir comprender todo, la especialización técnica va a resolver todo, y el mercado comprar todo.

Nada de eso. Karl Polanyi había pronosticado que el mercado destruiría la sociedad. Ya estamos en ello. El *dulce comercio* que según Adam Smith debía apaciguar las relaciones humanas, trasplanta la guerra al interior mismo del intercambio. La dictadura de lo económico, la primacía de lo privado en la gestión de los asuntos públicos, lleva a la disolución del vínculo social. El universo de la desregulación generalizada desemboca en la nivelación a la baja de las culturas, reducidas todas a un mismo denominador consumista. Jünger escribió hace cuarenta años:

> El ojo desprovisto de prejuicios se sorprende de la amplia conformidad que no deja de crecer y se extiende poco a poco a todos los países, no sólo como monopolio de una u otra de las potencias que compiten, sino como estilo de vida global.[19]

Philippe Engelhard escribe hoy:

> El conflicto contemporáneo de la mundialización es consecuencia de un liberalismo universalista que, a pesar de las apariencias, aborrece las diferencias. Su programa implícito consiste en la homogeneización del mundo por el mercado, es decir, en la erradicación del Estado nación y de las culturas al mismo tiempo [...]. La consumación de la sociedad liberal no soporta las escorias culturales, ni las pertenencias comunitarias. El programa liberal maximalista pretende erradicar las diferencias, cualesquiera que sean sus naturalezas, porque obstaculizan el gran mercado y la paz social. De hecho, no sólo está de más la escoria cultural, sino el hecho social en sí mismo [...].

> La lógica de la modernidad occidental reside fundamentalmente en la *no cultura* universal de todo mercado.*

Pero la mundialización tampoco es la universalidad. En ciertos aspectos, incluso representa lo contrario, pues, la única cosa universalizada es el mercado, es decir, un modo de intercambio económico que nos retrotrae a un momento de la historia de una cultura muy concreta. La mundialización, tal como se desarrolla hoy bajo nuestra mirada, no representa más que el imperialismo de un Occidente mercantil satisfecho de sí mismo, imperialismo interiorizado por los mismos que lo padecen. La mundialización es la imitación masiva de los comportamientos económicos occidentales. Es la conversión del planeta entero a esta religión del mercado, cuyos teólogos y sumos sacerdotes emiten su discurso con una única finalidad: la rentabilidad.[20] No es un universalismo del ser, sino del tener. Es el universalismo abstracto de un mundo despedazado en el que se define a los individuos únicamente por su capacidad de producir y de consumir. El capitalismo pretende triunfar donde el comunismo fracasó, por supuesto, dejando de lado la justicia social: crear un planeta sin fronteras, habitado por un «hombre nuevo». Pero este «hombre nuevo» ya no es el trabajador, ni el ciudadano, es el consumidor «conectado» que comparte el destino común de una humanidad uniforme, que se comunica a través de internet o yendo al supermercado. Zaki Laïdi recuerda que

> [...] el escritor portugués Miguel Torga definió un día el universo como «el local menos las paredes». Quería decir con eso que los valores de la universalidad sólo se pueden promover y defender si la gente se

---

* Op. cit., pp. 199, 250 y 256. Engelhard añade: «[...] pero como las diferencias de las riquezas, de los talentos o de cualquier cosa son ineluctables, los individuos tendrán que volverse totalmente indiferentes [...]. Dicha indiferencia, que puede parecer insoportable en algunos aspectos, está latente en el paradigma neoclásico que postula la separabilidad absoluta de las funciones de preferencia de los agentes. En otros términos, mis elecciones deben ser perfectamente independientes de las del vecino, y no comparables [...]. Dicha indiferencia, que culmina en la separabilidad absoluta de las funciones de preferencia de los agentes, es estrechamente solidaria de la negación del hecho cultural. En efecto, toda pertenencia cultural o comunitaria está encaminada a establecer una connivencia entre las preferencias de los individuos del grupo. El principio de separabilidad se pondría en tela de juicio» (ibíd., pp. 251 y 256).

> siente previamente arraigada a una realidad local sólida. Ahora bien, la mundialización desarrolla una dinámica inversa. Los individuos se sienten desarraigados por la globalización, sin poder sobre las cosas, y, en consecuencia, se esfuerzan por levantar paredes, por muy frágiles e irrisorias que éstas sean.[21]

En el aspecto psicológico, de la misma manera que los Estados se vuelven impotentes, los individuos se sienten desposeídos de sí mismos por unas lógicas demasiado potentes, unos procesos cada vez más rápidos, unas obligaciones cada vez más pesadas, unas variables tan numerosas que ya no logran captar el nivel pertinente de su acción. Dicho fenómeno que se produce en un momento en el que el individuo es cada vez más solitario, abandonado a sí mismo, en un momento en que todas las grandes visiones del mundo se han derrumbado, acentúa el sentimiento de vacío generalizado.

> La mundialización —añade acertadamente Kaki Laïdi— reproduce curiosamente el mecanismo freudiano de la muchedumbre atrapada en el movimiento de contagio-pánico. Contagio en la medida en que la mundialización incrementa la conformidad y la uniformización. Pánico puesto que cada uno se encuentra solo frente a unas lógicas que le sobrepasan.[22]

La mundialización se parece algo a un rompecabezas con las piezas desbaratadas. No se aproxima a ninguna visión del mundo, se niega a sí misma cualquier representación, mientras los poderes públicos, que la declaran irreversible, eluden cualquier responsabilidad, siquiera simbólica respecto a ella.

> El fondo del problema de la mundialización resulta de la interacción entre un mundo sin fronteras y un mundo sin puntos de referencia [...]. Dicha dialéctica entre un mundo sin fronteras y un mundo sin puntos de referencias explica la crisis de sentido y, de este modo, refuerza nuestra percepción de un mundo desordenado.[23]

Peguy escribió en 1914, justo antes de su muerte, una frase terrible: «todo el mundo es desgraciado en el mundo moderno».

Por supuesto que cuanto más se extiende la mundialización a escala planetaria, más se generaliza una dialéctica que constituye su principal

contradicción. En la medida en que la mundialización aparece, no sin razón, como una imposición unilateral del modo de vida occidental, suscita un poco por doquier fuertes resistencias «de identidad». Cuanto más actualiza la unificación, más potencia la fragmentación; cuanto más actualiza lo global, más potencia lo local. De un extremo a otro del planeta, las sociedades más amenazadas intentan reafirmar su particularismo, recobrar su personalidad. Pero les cuesta mucho trabajo. Algunas se inventan nuevas identidades. Otras intentan crearse a toda costa una interioridad artificial en un mundo donde todo se vuelve pura apariencia. Muchas adoptan maneras de actuar convulsivas, sustentadas por frustraciones de toda índole que desembocan irremediablemente en el irredentismo y la xenofobia. Presenciamos entonces ese enfrentamiento que Benjamín R. Barber resumió con la fórmula «Djihad contra McWorld».[24] Por un lado, un planeta en vía de uniformización, gradualmente homogeneizado por el comercio y la comunicación global. Por otro, reagrupadas bajo la cómoda etiqueta de «Djihad», todo un conjunto de crispaciones de identidad, de afirmaciones étnicas o religiosas agresivas que engendran guerras civiles y conflictos tribales en numerosos lugares.* Podríamos decir que la mundialización destruye y resucita las identidades colectivas en un mismo movimiento. Pero las identidades que hace reaparecer ya no son las mismas. La mundialización hace desaparecer las identidades orgánicas y equilibradas, y las reviste de una forma meramente reactiva.

Tal llamarada de identidades convulsivas puede entenderse ciertamente como consecuencia lógica de la transformación del planeta entero en una

---

* Son reacciones convulsivas las que ha originado la tesis de Samuel Huntington según la cual el mundo se dirige hacia una guerra entre culturas o civilizaciones («The Clash of Civilizacions?», *Foreign Affaire*, verano de 1993; *The Clash of Civilizacions and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York 1996, trad. fr.: *Le choc des civilisation*, Odile Jacob, 1997). Tesis que hay que tomar con cautela, tanto por las divisiones que propone (corta en dos a Europa entre una parte unida al conjunto «atlántico» y una parte oriental; el «islam» es excesivamente considerado como un conjunto unitario homogéneo), como porque el autor no indica cómo las culturas podrían verdaderamente transformarse en actores de las relaciones internacionales. Panajotis Kondylis anota, por su lado, que no es tanto la cultura la que determina la especificidad de los conflictos como «la spécificité des conflits qui conditionne le rôle du facteur culturel et la percepción culturelle qu'en ont les acteurs eux-mêmes» (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, citado en *Courrier international*, 10 de octubre de 1996, p. 42).

sociedad a la que no le queda exterior: el exceso de apertura acarrea inevitablemente el exceso de cierre. La reaparición del tribalismo, del parentalismo, del clanismo o del etnismo exacerbado, puede interpretarse como un intento desesperado de reacción a una amenaza de desposeimiento. No obstante, no debemos aprobar dichas reacciones que, por sus frecuentes excesos, se desacreditan a sí mismas. Sería mucho más acertado considerarlas, como hace Barber, como la pareja de la mundialización. Por una parte, estas dos tendencias aparentemente antagonistas se justifican mutuamente apoyándose en sus respectivos excesos para imponer los excesos contrarios: el empeoramiento de las desigualdades, resultante de las imposiciones de la economía generalizada, empuja a los más pobres hacia el extremismo, mientras que con el desenlace de las guerras étnico-religiosas, la invasión del McWorld retoma su conquista de los espíritus con más ahínco si cabe. Por otra parte, no constituyen, en muchos aspectos, sino dos formas diferentes, *soft* y *hard*, de un mismo fenómeno negativo, pues aunan sus esfuerzos para apagar cualquier forma de democracia y de participación activa del conjunto de los ciudadanos en la vida pública.

Así, los extremos se tocan. Ya en 1920 el lingüista Nicolas S. Troubetzkoy había comprobado el parentesco paradójico entre el cosmopolitismo y el chovinismo. «Basta con pensar en el chovinismo y el cosmopolitismo —escribía— para darse cuenta de que no existe ninguna diferencia radical entre los dos, que no son más que dos grados, dos aspectos del mismo fenómeno.»[25] El cosmopolitismo, añadía, únicamente niega las diferencias nacionales a partir de una idea de la humanidad que nos remite a un modelo específico. Invita a que la humanidad civilizada adopte una entidad única mediante la universalización del modelo de una civilización concreta, el de la civilización occidental, implícitamente considerada como la «fase» más acabada de la civilización a secas. «De esta forma existe —concluía— un paralelismo total entre los chovinistas y los cosmopolitas [...]. La diferencia es que el chovinista toma como referencia un grupo étnico mas restringido que el cosmopolita.»[26] Pero los dos tienen el mismo y único criterio de juicio: «lo que se nos asemeja es mejor que lo que es diferente de nosotros».[27]

*

Lo anterior basta para comprender cuán vano resultaría un intento por identificar un «director de orquesta» de la mundialización. En la medida en que la mundialización consiste esencialmente en una multiplicación de las redes, no tiene ni centro, ni operador o cuartel general. El poder americano que es hoy su principal vehículo por el hecho de ser la única gran potencia mundial, sólo representa una parte subordinada de ésta. Como las finanzas o la técnica, la mundialización funciona según su propia lógica: modelo horizontal, no vertical, «cibernético» y no activado o dirigido a distancia. La causa del desarrollo de la globalización se debe a su propia existencia.

¿El fenómeno de la mundialización es reversible? A largo plazo ninguna respuesta es posible: por definición, la historia siempre está abierta. Pero evidentemente, por ahora, y muy probablemente durante los decenios venideros, la mundialización constituye el marco de nuestra historia presente.

Con una perspectiva tal, tenemos que evitar cometer algunos errores. Uno de ellos consiste en creer que todavía resulta posible escapar a los efectos de la globalización replegándose sobre sí mismo, recurriendo al mantenimiento de las identidades en un sentido puramente etnocéntrico. La «lógica del bunker» no es viable hoy, precisamente porque estamos en un mundo donde todo repercute sobre todo. Desinteresarse de lo que pasa en otro lugar, creyendo que no nos atañe, nos impide ver que, precisamente, esto nos atañe.

Un segundo error consistiría en ubicarse en una perspectiva de retaguardia, limitándonos a intentar frenar las dinámicas que ya están en marcha. Los movimientos de derecha, desde hace al menos un siglo, se especializaron en los combates perdidos de antemano. Lamentarse de la situación actual echando de menos el pasado no lleva a ninguna parte. Sólo hay que luchar cuando se sabe cómo se configura el campo de batalla en la actualidad —y como se configurará mañana—, sin soñar con lo que podría ser o recordar lo que antaño fue. No hay que equivocarse de época, es decir, hay que ser consciente del momento histórico en el que estamos viviendo. Hay que ver lo que está llegando para poder determinar lo que es posible.

Podemos hacer otras dos observaciones importantes. La primera es que el carácter global de la mundialización, que sin duda constituye su fuerza, también constituye su debilidad de alguna manera. En un mundo

globalizado todo repercute sobre todo al instante. Nada detiene la propagación de las ondas de choque, como vemos que sucede con las grandes crisis financieras que, produciéndose en cualquier lugar del planeta, repercuten inmediatamente en el mundo entero, lo que representa una importante fuente de vulnerabilidad. La segunda observación es que la extensión de las redes, uno de los rasgos más característicos de la mundialización, es también uno de los medios para combatir sus efectos. Las redes son un arma de doble filo, ya que permiten que los disidentes puedan reagruparse de un extremo a otra del mundo y coordinar sus acciones. Es significativo que los movimientos antiglobalización sean globalizados ellos mismos, como lo pudimos apreciar en Seattle, Génova, Porto Alegre u otros sitios.

Por otra parte, está claro que el crecimiento incontrolado del capitalismo financiero no es la única salida a la crisis que padece el mundo, y que hay que poner al día las regulaciones para reaccionar contra las formas que toma la mundialización a todos los niveles en la actualidad.

En primer lugar, el intento de reglamentación de los mercados financieros a nivel internacional no es imposible. La idea propuesta en un principio por el profesor Tobin, consistente en imponer un impuesto sobre los movimientos financieros en divisas, ya es conocida. Sin duda no es ninguna panacea. No obstante, un impuesto del 0,05% sobre las operaciones de cambios mundiales desanimaría un buen número de operaciones especulativas a muy corto plazo y supondría un beneficio de 150.000 millones de dólares al año, equivalente al doble del importe actual de la ayuda internacional. Semejante cantidad permitiría, por ejemplo, la constitución de un fondo mundial de protección social de defensa del medio ambiente. Igualmente podemos imaginar unas organizaciones internacionales que administrasen la economía mundial de manera diferente a la actual, cuya tarea consistiese en imponer la redistribución de parte sustancial de las ganancias de la mundialización, beneficiando a los que más perjudica. Philippe Engelhard propone, por su lado, la creación de una moneda mundial. Al ser la flotación de las monedas el fundamento de la circulación financiera planetaria, resulta evidente que la vuelta a un patrón de valor internacional estable impediría una especulación que principalmente se alimentase de las diferencias de cambio.

No obstante, si admitimos que «el fenómeno de la mundialización pasa por ser la revancha de lo económico sobre lo social y lo político»,[28]

también es evidente que la réplica a la mundialización no puede ser sólo económica. La cuestión que se plantea es la de saber cómo superar el desfase actual entre la prodigiosa expansión de la economía mundial y el hecho de que no dispongamos de ningún tipo de organización política y social capaz de detener dicho fenómeno.

Si en principio admitimos que la política debe controlar y regular lo económico, podemos deducir de ello que debemos intervenir políticamente a nivel mundial a partir del momento en que nos encontramos ante una economía planetaria. En otros términos: puesto que la economía se ha mundializado, ¿no debería hacer lo mismo la política? Pero sabemos bien que un Estado mundial es una quimera y que su instauración con modos de manifestarse, cuanto menos nebulosos, plantearía más problemas todavía que los que podría resolver.[29] Al contrario, querer oponer el Estado nación a la mundialización constituiría un nuevo error. Primero, porque la mundialización no hace sino extender al planeta entero un proceso de homogeneización que las burocracias estatales ya han realizado a nivel nacional en numerosas ocasiones en el pasado. (Hace a gran escala lo que el Estado nación ya había hecho de manera reducida.) Después y sobre todo, porque el Estado nación constituye hoy el nivel de intervención y decisión más bloqueado por la mundialización. Sometido a unas imposiciones exteriores que exceden radicalmente sus capacidades (despliegue mundial de las potencias económicas, difusión por satélites de los programas de información, comercialización planetaria de las nuevas tecnologías, gestión de los problemas ecológicos, tráficos transnacionales, etc.), el Estado nación ya no es capaz de afrontar en solitario los problemas globales. Pretender que el Estado nación pueda aun decidir soberanamente la apertura o el cierre de sus fronteras a los flujos financieros, admitir la posibilidad de reconstruir una sociedad solidaria resguardada por unas murallas que aislarían a sus habitantes del mundo exterior, no es sino una visión utópica o una mentira.

La Europa política y, más ampliamente, la regionalización de determinados grandes conjuntos continentales podría, en cambio, constituir un recurso contra la mundialización. Sin constituir una garantía absoluta (pues siempre existe el riesgo de que, vía inversión directa, los países concernidos se vean enfrentados a competir desde el interior por empresas multinacionales ajenas a la zona), la integración europea podría ofrecer una respuesta

a las necesidades de mercados suficientemente amplios constituyendo, a la vez, un polo de una dimensión tal que pudiese hacer frente a los flujos financieros mundiales. El espacio económico europeo es potencialmente el primer mercado del mundo en términos de población y de nivel global de poder adquisitivo. Una autoridad política europea que permitiese dominar y coordinar las políticas monetarias y presupuestarias, facilitaría el abandono de políticas de crecimientos extravertidos en beneficio de un crecimiento autocentrado sin abandono de la protección social. Al mismo tiempo, la moneda única (el euro) podría ser utilizada en el momento oportuno para reducir las prerrogativas del dólar, convirtiéndose así en un elemento de poder y soberanía recuperados. En efecto, sólo a este nivel podemos esperar recobrar las posibilidades de control que los Estados aislados han perdido sin duda alguna.

Además, deberíamos encaminarnos hacia una Europa realmente soberana en la que, cada etapa en la integración de los mercados nacionales, fuera acompañada por una capacidad superior de afirmación y de decisión, y no hacia una Europa mercantil constituida en simple espacio de libre cambio, o hacia una Europa burocrática y centralizadora basada en la expropiación de las autonomías locales. Pero sabemos que hoy día, éste no es el caso. Tal como de hecho son, las instituciones europeas lo mismo pueden ser un polo de resistencia a la mundialización que convertirse en su vehículo. Lo único que podemos constatar es que de momento los actos comunitarios que se imponen a los Estados miembros no proceden de ninguna verdadera soberanía europea.[30]

Por último, queda el nivel de la vida cotidiana. Queda el nivel local, que es, a buen seguro, el único en el que los políticos pueden apreciar los efectos de su política. Frente a la mundialización de los intercambios, frente a la universalización de los signos, frente a este mar de fondo que hace tabla rasa de todas las diferencias y de todos los valores, queda la singularidad de las formas. Quedan las lenguas, quedan las culturas, queda un vínculo social por recrear con paciencia, en la existencia del día a día.

A este respecto, Philippe Engelhard escribe:

> [...] la rehabilitación de lo político pasa, en un momento o en otro, por la reconstrucción de lo social y de lo cultural, y viceversa, siempre que no se considere la cultura como un dato estático, sino como

una tensión creadora, portadora de sentido y un perfeccionamiento del arte de vivir juntos.[31]

Por su lado, Jean Baudrillard observaba hace poco que «toda cultura que se precie se pierde en lo universal. Toda cultura que se universaliza pierde su singularidad y desaparece. Así ha ocurrido con las que hemos destruido por asimilarlas a la fuerza, pero así ocurre también con la nuestra por su inclinación a lo universal.» Y añadía: «todo lo que ocurre hoy día va en contra de lo universal, contra esa universalidad abstracta».[32]

Resultaría del todo vano oponer una potencia global a otra. La estrategia de ruptura consiste al contrario en oponer lo local a lo global, lo muy pequeño a lo grande. En la posmodernidad, las relaciones de fuerza han cambiado de naturaleza. Hace todavía cincuenta años, el objetivo de cada potencia consistía en intentar hacerse con medios tan importantes —y a poder ser, más importantes— que los de la potencia adversa (el «equilibrio del terror» de la época de la Guerra Fría). Hoy día los conflictos se caracterizan más bien por la *asimetría* de las fuerzas establecidas, tal y como hemos podido observar de manera espectacular con los atentados del 11 de septiembre. El ocaso de los Estado-nación libera las energías desde su base. Favorece las posibilidades de acción local y, a la vez, la reaparición de la dimensión política de lo social. La aplicación a todos los niveles del principio de subsidiaridad, que consiste en no dejar remontar hacia arriba más que lo que no tienen competencias concretas en los niveles inferiores, sería una de las mejores maneras de remediar el contenido actual de la globalización.

Desde la derecha

UNA de las frases de la introducción de *Vu de Droite* que con mayor frecuencia fue citada posteriormente es la siguiente: «Llamo aquí "de derecha", por pura convención, a la actitud consistente en considerar la diversidad del mundo y, en consecuencia, las desigualdades relativas que necesariamente son su producto, como un bien, y la homogeneización progresiva del mundo recomendada y realizada por el discurso bimilenario de la ideología igualitaria, como un mal». Esta frase resumía entonces mi manera de pensar y hoy todavía me identifico bastante con ella. Esta profesión de fe «anti-igualitaria», que mezcla las nociones contiguas, pero distintas, de diversidad y desigualdad, de homogeneización e igualdad, era, sin embargo, algo equívoca. Hacer de la lucha contra el igualitarismo el objetivo principal implicaba el riesgo evidente de parecer legitimar unas prácticas de exclusión (en nombre de la presunta inferioridad de tal o cual grupo) o unas prácticas liberales elitistas (la desigualdad de las condiciones como justo resultado de las desigualdades de la naturaleza, la justicia social como «ilusión»). Me gustaría aprovechar esta reedición para retomar más detalladamente esta compleja problemática.

La igualdad entre A y B (A=B) significa que A es semejante o idéntico a B, es decir, que no difieren o que son equivalentes según un criterio concreto y bajo una relación determinada. Se trata, pues, de concretar este criterio o de identificar esta relación. «Si sólo hay igualdad bajo una relación determinada —escribe Julien Freund—, los mismos seres y las mismas cosas pueden ser diferentes o desiguales bajo otras relaciones.»[1] De

ello resulta que la igualdad no es nunca un dato absoluto, que no señala una relación en sí misma, sino que depende de una convención, en este caso del criterio seleccionado o de la relación elegida. Enunciada como un principio autosuficiente está desprovista de contenido, ya que sólo existe igualdad o desigualdad en un contexto dado y en relación a unos factores que permiten plantearla o apreciarla concretamente. Las nociones de igualdad y de desigualdad son siempre relativas y, por definición, no están nunca exentas de arbitrariedad.

Resulta significativo que, con frecuencia, se opongan las desigualdades (en plural) a la igualdad en singular. Mediante la unicidad del concepto, la noción de igualdad tiende por sí misma hacia lo homogéneo, es decir hacia lo único. No obstante, esta unidad conceptual no tiene su equivalencia en la identidad de las formas empíricas que evoca. Las formas de igualdad no son iguales entre sí. Además, la noción de igualdad se vuelve contradictoria en la medida en que se la considera como un valor absoluto. No existe un valor único, puesto que un valor sólo se mide en relación a otros que no valen (o que valen menos). Por ello, evaluar implica necesariamente una jerarquización, algo que ocurre cada vez que se establece la igualdad como valor supremo. Pero, al jerarquizar, ya se está violando el principio de igualdad que contradice cualquier idea de jerarquía. (Es el equivalente a la contradicción en la que se encuentran los pacifistas, obligados a luchar contra los que no comparten su punto de vista.)

> El igualitarismo —añade Julien Freund— niega teóricamente una jerarquía que implica en la práctica. En efecto, concede una superioridad y un valor exclusivo a la igualdad bajo todas sus formas y, en consecuencia, reduce al rango de valores inferiores a todas las relaciones que no son iguales [...]. Por consiguiente, juzga la realidad según el orden de lo inferior y de lo superior al incluir prácticamente en su concepto una jerarquía que pretende negar y condenar en teoría.[2]

Cuando quiere indicar una equivalencia, la noción misma de valor es ambigua. Al decir que dos cosas son semejantes, no decimos que son la misma cosa, sino que tanto vale una como otra, a pesar de lo que las diferencia. Sin embargo, el hecho mismo de hacer hincapié sobre lo que hace que sean semejantes, por muy distintas que sean por otra parte, produce el efecto de relegar su diferencia a un segundo plano. Dos cosas que

«son equivalentes» valen lo mismo. De manera que es fácil concluir que, siendo lo que valen, son lo mismo.

Así pues, la igualdad matemática o algebraica, a diferencia de la igualdad proporcional, contiene en sí misma un principio de indiferenciación. Aplicada a los seres humanos significa que no existe entre ellos ninguna diferencia tal que pueda relativizar lo que hace que no difieran. Interpretada de este modo, la igualdad lleva a eludir todo lo inconmensurable que caracteriza al ser humano. Pero la igualdad abstracta es también una noción fundamentalmente económica, ya que sólo en el terreno económico, respecto al equivalente universal que es el dinero, puede ser planteada, medida y verificada. La economía es, con la filosofía moral (pero por otras razones), el ámbito de predilección en el cual se puede apreciar la igualdad, ya que su unidad de medida, la unidad monetaria, es por definición intercambiable. Un franco o un euro valen cualquier franco o cualquier euro. Sólo varía la cantidad, sólo la cantidad especifica. La igualdad política o jurídica es otra cosa. La igualdad que no es ni económica, ni política, ni jurídica, no tiene ninguna definición precisa. Toda doctrina que la reivindique es una metafísica.

En la época de la modernidad, la emancipación humana estuvo asociada durante mucho tiempo al deseo de igualdad más que a la libertad. Al ser la desigualdad planteada como una estructura opresiva *a priori* (lo que en efecto fue a menudo), la libertad estaba condenada de algún modo a negarse a sí misma en la medida en que conducía a crear de nuevo opresión al permitir o incluso empeorar las desigualdades. Hasta tal punto que algunos autores, como Norberto Bobbio, han podido ver en el ideal de igualdad el principal operador de la divergencia derecha-izquierda.

> El partidario de la igualdad —escribe Bobbio— piensa por lo general que la mayor parte de las desigualdades que le contrarían y que desearía hacer desaparecer son de origen social y, por consiguiente, se pueden suprimir, mientras que en general el partidario de la desigualdad piensa, por el contrario, que esas desigualdades son naturales y, por tanto, ineluctables.[3]

¿Sigue siendo esto verdad hoy día? Me parece que todas las corrientes de opinión están empezando a concienciarse de que la igualdad de condi-

ciones no es necesariamente posible, y ni tan siquiera deseable. Cada vez se piensa menos que todas las desigualdades son de origen social. Por el contrario, se puede creer perfectamente que unas desigualdades de ingresos excesivas son política y socialmente insoportables, sin creer de hecho en la igualdad natural de los individuos. (La afirmación de que el exceso de riqueza destruye la virtud es, por cierto, un lugar común del pensamiento clásico). Nos percatamos igualmente de que la masificación y la uniformización cultural llevadas a cabo en nombre de la igualdad y so pretexto de la «democratización», han servido muchas veces más a los intereses de las grandes empresas comerciales, que a los ideales de la democracia. Se busca con mayor frecuencia la igualdad de oportunidades que la de resultados. Se tiende a distinguir entre las desigualdades justas e injustas, tolerables e intolerables, lo que equivale a admitir que la desigualdad en sí, como la igualdad, ya no quiere decir nada.

En la actualidad no hacemos tanto hincapié en la igualdad como en la equidad, la cual no consiste en dar lo mismo a todos, sino en procurar que cada uno obtenga lo que le es debido en mayor medida. Incluso en materia económica, la izquierda, en vez de aspirar a la igualdad en sí, busca la maximización sostenible del mínimo *(maximin)*, es decir, un reparto o una redistribución que adjudica lo más posible a los que menos tienen, teniendo en cuenta, a la vez, en su beneficio, el efecto positivo que algunas disparidades económicas pueden tener sobre la incitación a invertir o a ahorrar. John Rawls fue uno de los primeros en presentar de forma sistemática —pero, la verdad sea dicha, con una óptica esencialmente procesal— un fundamento teórico a la subordinación de la exigencia de igualdad a la de equidad.[4]

> La equidad —escribe Julien Freund— es la forma de justicia que acepta desde el inicio la pluralidad de las actividades humanas, la pluralidad de las finalidades y de las aspiraciones, la pluralidad de los intereses y de las ideas, y que se esfuerza en proceder por compensación en el juego desigual de las reciprocidades.[5]

En cuanto a la igualdad democrática, tan mal comprendida por distintas razones, tanto por la derecha como por la izquierda, hay que entenderla, en primer lugar, como una noción intrínsecamente política. La democracia implica la igualdad política de los ciudadanos, pero de ninguna manera su igualdad «natural». Como señala Carl Schmitt:

> La igualdad de todo «lo que tiene una figura humana» no puede dar lugar a un Estado, ni a una forma de gobierno, ni a una forma gubernamental. No se puede sacar de ella distinciones ni delimitaciones [...]. No se puede deducir del hecho de que todos los hombres son hombres nada específico, ni en moral, ni en religión, ni en política, ni en economía [...]. La idea de la igualdad humana no proporciona ningún criterio jurídico, político o económico [...]. Una igualdad que no tiene otro contenido que la igualdad común en sí de todos los hombres es una igualdad apolítica, porque le falta el corolario de una desigualdad posible. Toda igualdad obtiene su importancia y su sentido de la correlación con una posible desigualdad. Es tanto más intensa cuanto más importante es la desigualdad respecto a los que no forman parte de los iguales. Una igualdad sin la posibilidad de una desigualdad, una igualdad que se posee de por sí y no se puede perder nunca, carece de valor y resulta indiferente.[6]

Como toda noción política, la igualdad democrática se refiere a la posibilidad de una distinción. Ratifica una pertenencia común a una entidad política concreta. Los ciudadanos de un país democrático disfrutan de los mismos derechos políticos, no porque sus competencias sean las mismas, sino porque también son ciudadanos del mismo país. De igual manera, el sufragio universal no es la ratificación de una igualdad intrínseca de los electores (un hombre, un voto). Su objetivo tampoco es el de decidir sobre la verdad. Es la consecuencia lógica de que los electores sean igualmente ciudadanos y su función sea la de expresar sus preferencias y permitir la constatación de su consentimiento o desacuerdo. La igualdad política, condición de todas las demás (en una democracia, el pueblo representa el poder constituyente), no tiene nada de abstracta: es sustancial en grado sumo. Ya para los griegos, la *isonomía* no significaba que los ciudadanos sean iguales en relación con su naturaleza o sus competencias, ni tan siquiera que la ley deba ser igual para todos, sino que todos tienen los mismos derechos de participar en la vida pública. La igualdad democrática implica, pues, una pertenencia común y contribuye por ello a definir una identidad. El término «identidad» remite al mismo tiempo a lo que diferencia, la singularidad, y a lo que permite identificarse a los que comparten dicha singularidad. «La palabra "identidad" —dice Carl Schmitt— caracteriza el lado existencial de la unidad política, a diferencia de toda igualdad normativa, esquemática o ficticia.»[7]

La primera consecuencia que resulta de ello es que «la noción esencial de la democracia es el pueblo, y no la humanidad. Si la democracia tiene que seguir siendo una forma política, sólo hay democracias del pueblo y no democracia de la humanidad».[8]

La segunda consecuencia es que el corolario de la igualdad de los ciudadanos reside en su no-igualdad con los que no son ciudadanos.

> La democracia política —añade Schmitt— no puede apoyarse en la ausencia de distinción entre todos los hombres, sino, únicamente, en la pertenencia a un pueblo concreto, pudiendo dicha pertenencia ser determinada por factores muy diversos —idea de una raza común, de una fe común, destino y tradición comunes—. La igualdad que forma parte de la misma esencia de la democracia sólo se aplica en el interior (de un Estado) y no en el exterior: en el seno de un Estado democrático todos los nacionales son iguales. Consecuencia para la cuestión pública y el derecho público: el que no es ciudadano no tiene nada que ver con esta igualdad democrática.[9]

Es en eso en lo que

> [...] la democracia como principio de forma política se opone a las ideas liberales de libertad e igualdad del individuo con cualquier otro individuo. Si un Estado democrático admitiese hasta sus últimas consecuencias la igualdad humana universal en el ámbito de la vida pública y del derecho público, se despojaría de su propia sustancia.[10]

Oponer a la igualdad abstracta un simple principio de desigualdad sería, pues, un gran error. La desigualdad no es lo contrario a la igualdad sino su corolario: una no tiene sentido sin la otra. Lo contrario de la igualdad es lo inconmensurable. Además, como sólo se puede ser igual o desigual bajo una relación determinada, no hay iguales ni desiguales de por sí. Una sociedad donde sólo reinase la desigualdad es también impensable, sería igual de invivible que una sociedad en la que únicamente hubiese igualdad. Toda sociedad conlleva y sólo puede conllevar a la vez unas relaciones jerárquicas y otras igualitarias, ambas igualmente necesarias para su buen funcionamiento. Julien Freund escribe:

> La igualdad es una de las configuraciones normales de las relaciones sociales, al igual que la jerarquía. El igualitarismo, en cambio, considera el conjunto de estas relaciones bajo el aspecto exclusivo o predominante de la igualdad.[11]

Y añade:

> El igualitarismo es la doctrina ideológica que intenta hacer creer que existe una relación única y universal capaz de subsumir las diversas relaciones de igualdad que engendran una pluralidad de igualdades [...]. Una relación única, exclusiva y universal implicaría que hubiese un punto de vista que fuese la razón de todos los puntos de vista. Pero la idea de un punto de vista único, exclusivo y universal es contradictoria con la misma noción de punto de vista.[12]

Lo mejor de la igualdad es, de hecho, la reciprocidad: ayuda mutua, solidaridad concreta, sistema de donaciones y contra-donaciones. Igualdad y desigualdad se funden, de algún modo, en la reciprocidad.

*

> Considero que la historia del mundo y de la sociedad —escribe el sociólogo Paul Yonnet— es interpretable en su totalidad desde dos grandes principios: el principio de igualación y el de diferenciación (o la tendencia a la similitud y la tendencia a la diferencia), entre los cuales se entablan siempre unas relaciones de re-equilibrio, de compensación (verdaderas, falsas, simbólicas o reales) o de consolación.[13]

Comparto este punto de vista, por lo que pienso que detrás de la retórica igualitaria, en realidad, hay que leer otra cosa: el ascenso de la aspiración a lo homogéneo, a la reabsorción de las diferencias, el ascenso de lo que podríamos llamar la ideología de lo Mismo.

La ideología de lo Mismo se desarrolla a partir de lo que es común a todos los hombres. Se desarrolla teniendo únicamente en cuenta lo que les es común e interpretándolo como lo Mismo. Sin ningún criterio preciso que permita apreciarlo concretamente, la igualdad es sólo otro nombre de lo Mismo. La ideología de lo Mismo plantea la igualdad humana universal como una igualdad en sí, desconectada de todo elemento con-

creto que permita precisamente constatar o invalidar esa igualdad. Es una ideología alérgica a todo lo específico, que interpreta cualquier distinción como potencialmente degradante, que considera las diferencias como contingentes, transitorias, no esenciales o secundarias. Su motor es la idea de lo Único. Lo Único es lo que no soporta lo Otro y pretende reducir todo a la unidad: Dios único, civilización única, pensamiento único. Hoy en día, la ideología de lo Mismo continúa siendo ampliamente dominante. Es a la vez la norma fundamental (en el sentido de la *Grundnorm* kelseniana) de donde derivan todas las otras, y la norma única de una época sin normas que no quiere conocer ninguna otra.

Esta ideología pretende ser a la vez descriptiva y normativa, puesto que plantea la identidad fundamental de todos los hombres como un hecho adquirido, al igual que como un objetivo deseable y realizable —sin preguntarse nunca (o escasas veces) sobre el origen de la divergencia entre lo que ya está aquí y la realidad venidera. Así pues, parece que procede del ser al deber-ser. Pero en realidad, es sobre la base de su propia normatividad, de su propia concepción del deber-ser, sobre la que postula un ser unitario imaginario, simple reflejo de la mentalidad que le inspira.

En la medida en que afirma la identidad natural de los individuos, la ideología de lo Mismo choca, por supuesto, con todo lo que les diferencia en la vida concreta. Entonces hay que explicar que estas diferencias sólo son especificaciones secundarias fundamentalmente insignificantes. No por ser distintos en apariencia, los hombres dejan de ser los mismos. Esencia y existencia están de este modo desunidas como lo están alma y cuerpo, espíritu y materia, e incluso los derechos (establecidos a partir de los atributos de la «naturaleza humana») y los deberes (que sólo se ejercen en el seno de una relación social, en un contexto preciso). La existencia concreta sólo se reduce a una vestimenta engañosa que impide ver lo esencial. De ello se deduce que la ideología de lo Mismo no es unitaria en su postulado. Heredera del mito platónico de la caverna, así como de la distinción teológica entre ser creado y ser increado, es de estructura y de inspiración dualista, en el sentido de no poder plantear la perspectiva de lo Mismo sin apoyarse en algo que sea exterior a la diversidad, o que la trascienda.

Para erradicar la diversidad, para reconducir la humanidad hacia la unidad política y social, la ideología de lo Mismo acostumbra a recurrir, en sus formulaciones profanas, a las teorías que sitúan en la superestructura

social los efectos de la dominación, en la influencia de la educación o del medio, la causa de estas distinciones que ve como un mal transitorio. (Señalaremos de paso que las teorías en cuestión identifican las causas inmediatas del hecho que deploran, sin cuestionarse nunca la causa de estas causas, es decir, su origen principal, ni las razones por las que resurgen sin cesar). Así, el mal *(fons et origo malorum)* se sitúa en el exterior del hombre, como si el exterior no fuera, en principio, producto del interior. Modificando las causas externas, se podría transformar el fuero interno del hombre o también poner de manifiesto su verdadera «naturaleza». Para lograrlo se recurre unas veces a métodos autoritarios y coercitivos, otras a condicionamientos o contra-condicionamientos sociales, o al «diálogo» y al «llamamiento la razón», sin obtener por ello más resultados en un caso que en otro —atribuyéndose siempre el fracaso, no a un error en los postulados iniciales, sino al carácter todavía insuficiente de los medios empleados—. La idea subyacente es la de una sociedad pacificada o perfecta, o, al menos, la de una sociedad que se volverá «justa» a partir del momento en que se eliminen todas las contingencias exteriores que impiden el advenimiento de lo Mismo.

La ideología de lo Mismo fue formulada primero en el plano teológico. Aparece en Occidente con la idea cristiana de que todos los hombres, cualesquiera que sean sus características propias, son titulares de un alma en igual relación con Dios. Todos los hombres son iguales por naturaleza por la dignidad de haber sido creados a la imagen del Dios único. Es la razón por la cual la sociedad cristiana, que ha permanecido tan diversificada a lo largo del tiempo, se expande en torno al ideal de lo Uno del cuerpo colectivo (y del poder). De ahí la constatación de Annah Arendt sobre «la representación monoteísta de Dios —del Dios a cuya imagen se supone fue creado el hombre—»: «A partir de ahí, sólo el hombre puede existir, ya que los hombres no son sino una repetición más o menos lograda de lo Mismo.»[14] El corolario, que fue ampliamente expuesto por San Agustín, es el de una humanidad fundamentalmente una, de la que todos los componentes están llamados a evolucionar en la misma dirección, conformando una convergencia cada vez más grande entre ellos. Es la raíz cristiana de la idea del progreso. Vuelta hacia la tierra a través de un lento proceso de secularización, esta idea da origen a la idea de una razón común a todos —«una y entera en cada uno» dijo Descartes—, de la que todo hombre

participa sólo por ser hombre. «Gracias a la representación de una historia mundial —añade Annah Arendt—, la multiplicidad de los hombres se funde en un individuo humano que llamamos Humanidad.»[15]

No es éste el momento de examinar el modo en el que la filosofía de lo Mismo ha engendrado en el seno de la cultura occidental todas las estrategias normativas/represivas tan bien descritas por Michel Foucault. Recordemos únicamente que el Estado nación, en el transcurso de su trayectoria histórica, se ha preocupado menos de integrar que de asimilar, es decir, de reducir aún más las diferencias, uniformizando la sociedad global. Este movimiento fue proseguido y acelerado por la revolución de 1789 que, fiel al espíritu geométrico, decretó la supresión de todos los organismos intermediarios a los que el Antiguo Régimen había permitido subsistir. Desde entonces, sólo se quiere saber de la humanidad y, a la vez, de una ciudadanía cuyo ejercicio se concibe como participación de la cosa pública en la universalidad. Los judíos pasan a ser «ciudadanos como los demás» y las mujeres «hombres como los demás». Lo que les caracteriza personalmente, la pertenencia a un sexo o a un pueblo, es considerado inexistente o debe volverse invisible, y confinarse a la esfera privada.

> La forma de lo Uno, procedente de la edad de la heteronomía —apunta Marcel Gauchet—, va a controlar hasta las versiones más radicales de la autonomía. La promesa por excelencia de la que se encargará el futuro será la de la restauración o instauración de la unidad colectiva [...]. La cuestión motriz de las ideologías bajo este ángulo se resume de la manera siguiente: cómo producir lo Uno colectivo que producía la religión, por otras vías a las de la religión.[16]

En efecto, las grandes ideologías modernas soñarán tanto con la unificación del mundo por el mercado, como con una sociedad «homogénea», limpia de toda negatividad social «extranjera», o con una humanidad reconciliada consigo misma al haber recuperado, al fin, su propia identidad. El ideal político será la eliminación progresiva de las fronteras que separan a los hombres arbitrariamente: nos llamaremos «ciudadanos del mundo», como si el mundo fuese (o pudiese ser) una entidad política.

Pero la ideología de lo Mismo no sólo sentó las bases teóricas del igualitarismo. También permitió el colonialismo (en nombre del derecho de los más adelantados en el camino de la convergencia humana a ayudar

al «progreso» de los rezagados) a la vez que, dentro de los Estados, legitimaba la represión de todo tipo de supuestos desviacionistas con respecto a las normas «generales». En la época de la modernidad, esta tendencia a la homogeneidad ha sido llevada al máximo en las sociedades totalitaristas por un poder central que se presenta a sí mismo como el único centro de legitimidad posible. En las sociedades postmodernas occidentales se obtuvo el mismo resultado con la mercantilización del mundo. Proceder más moderado y también más eficaz: el grado de homogeneidad de las sociedades occidentales actuales excede ampliamente el de las sociedades totalitarias del siglo pasado.

El objetivo universalista que tiende a la unidad está siempre correlacionado con el individualismo que conlleva la separación y la disociación. La ideología que más apunta a la unificación del mundo es, pues, la que provoca más división. Es la contradicción más importante de la ideología de lo Mismo. La ambición universalista está necesariamente ligada al individualismo, puesto que no puede plantear la humanidad como fundamentalmente una, sino concibiéndola como compuesta por átomos individuales, enfocados de la manera más abstracta posible, es decir, fuera de cualquier concepto y mediación. Es por ello que aspira a eliminar todo lo que interfiere entre el individuo y la humanidad: culturas populares, organismos intermediarios, modos de vida diferentes. De ahí se deduce que no se deben confundir diferencia y división. La ideología de lo Mismo extiende su influencia destruyendo las diferencias, así como también destruyendo lo que ordena esas diferencias, las estructuras flexibles y diferenciadas, en cuyo seno se inscriben. Al oponerse a unas diferencias que siempre están ordenadas orgánicamente, suscita, al mismo tiempo, la desagregación y la división. A falta de un marco integrador, la fiebre de lo Uno conduce a la disolución del vínculo social.

El aumento del individualismo, del que se congratulan los liberales, ha engendrado también, en perfecta lógica y para su disgusto, el advenimiento del Estado providencia. Cuanto más se hundían las estructuras comunitarias, más debía hacerse cargo el Estado de la seguridad de los individuos. Por el contrario, cuanto más los tranquilizaba, más los eximía «del mantenimiento de las pertenencias familiares o comunitarias que anteriormente constituían unas protecciones indispensables».[17] Movimiento dialéctico y círculo vicioso: por un lado, la sociedad diferenciada se deshace; por otro,

el Estado homogeneizante progresa al mismo ritmo que el individualismo. Cuantos más individuos aislados haya, más uniformemente puede tratarlos el Estado.

Competidoras y opuestas entre sí, las grandes ideologías modernas, al enfrentarse entre ellas, han agravado todavía más las divisiones, las disociaciones producidas por la difusión del individualismo. Este resultado paradójico no ha hecho sino estimularlas en su ambición: frente al fantasma de la «anarquía», de la «disolución social», de la lucha de clases, de la guerra civil, o de la anomia social, han abogado con más ahínco por la alineación en el presente y la equiparación en el futuro.

> Aquellos que se empeñan en destacar la amplitud y el carácter inexpiable de los antagonismos que corroen las sociedades de su tiempo —anota Marcel Gauchet— lo hacen para resaltar, por el contrario, la promesa de resolución de las contradicciones de la que el futuro es portador. Es el caso típico de Marx. El espectáculo de las convulsiones y de los desgarros del presente no hace más que reforzar la fe y la esperanza en la unidad venidera.[18]

El problema consiste en que la ideología de lo Mismo sólo puede exigir la exclusión radical de lo que no puede ser reducido a lo Mismo. La alteridad irreductible se convierte en el enemigo prioritario que se debe erradicar para siempre jamás. Es el motor de todas las ideologías totalitarias: es preciso eliminar a esos «hombres de más» que obstaculizan, con su misma existencia, el advenimiento de una sociedad homogénea o de un mundo unificado. Quien habla en nombre de la «humanidad» sitúa inevitablemente a sus adversarios fuera de ella.

La lógica contradictoria del universalismo y del individualismo no es la única contradicción que corroe la ideología de lo Mismo. Ésta, por ejemplo, argumenta unas veces a partir de la idea de «naturaleza humana» —de una «naturaleza humana» reconstruida sobre la base de sus propios postulados—, y otras veces afirmando que todas las determinaciones naturales son secundarias y que el hombre no asume nunca mejor su humanidad como cuando se libera de estas determinaciones accesorias. Estas dos afirmaciones se contradicen —y la segunda es igualmente contradictoria con respecto a la ideología cientificista según la cual el hombre puede ser íntegramente explicado como cualquier objeto natural, de modo que

«no hay nada que saber sobre él que las ciencias de la naturaleza no puedan desvelarnos algún día».[19]

El corolario de la igualdad abstracta es el principio de in-diferencia. La consecuencia lógica es que, si todos los hombres son equiparables, todas sus opiniones son igualmente equiparables. De ahí el relativismo contemporáneo y la teoría liberal de la necesaria neutralidad del Estado hacia todo lo que concierna a valores y fines (la «vida buena» en el sentido de Aristóteles). Pero esta neutralidad sólo es aparente, puesto que el mismo hecho de elegir la neutralidad no es neutro en absoluto. Además, los liberales no admiten que las teorías antiliberales puedan tener el mismo valor que las teorías liberales. Y la opinión según la cual todas las opiniones son equivalentes no impide, evidentemente, movilizarse en contra de ciertas opiniones, empezando por aquella según la cual todas las opiniones no son equiparables.

Es evidente que hay una contradicción entre la homogeneización planetaria y la defensa de la causa de los pueblos que implica el reconocimiento y el mantenimiento de la pluralidad. No se puede defender a la vez el ideal de un mundo unificado y el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, pues nada garantiza que lo hagan en el sentido de este ideal. Del mismo modo, no se puede defender el pluralismo como legitimación y respeto de las diferencias, al mismo tiempo que se aboga por la igualación de las condiciones que reduciría esas diferencias. Por último y ante todo, si sólo hay en la tierra hombres «como los demás», ¿por qué proclamar los derechos imprescriptibles de los individuos singulares? ¿Cómo celebrar a la vez lo que nos hace singularmente irremplazables y lo que nos hace virtualmente intercambiables? En efecto, podemos salir por peteneras del atolladero con la afirmación de «la igualdad en la diferencia». Pero esta expresión no tiene ningún sentido: nos remite a la diferencia in-diferente. No se puede defender el derecho a la diferencia y pensar que aquello por lo que los hombres dependen de lo Mismo es básicamente más constitutivo de su identidad social, que aquello por lo que se diferencian unos de otros. Pietro Barcellona habló con mucho acierto de la «tragedia de la igualdad» para denominar esa paradoja según la cual resultaría posible, recurriendo a la noción de igualdad, descalificar cualquier forma de jerarquía y, a la vez, garantizar «la diversidad, el carácter único de los individuos».

II

Cuestiones de sociedad.
Nacionalismo, ecología, religión, ética...

Cómo se ha roto el vínculo social

Como es sabido, todas las sociedades tradicionales consideran al hombre como un animal social. En estas sociedades, que forman un universo comunitario, se percibe al individuo como miembro de un conjunto, de un todo orgánico. Su singularidad queda reconocida, pero en el contexto de su integración en un soporte que va más allá de su ser propio y que le pone en relación con sus semejantes, ya sea en el seno de su familia, de su clan, de su tribu, de su ciudad, etcétera. Así, el individuo es indisociable de sus vínculos, de los que éste extrae su rol social y sus normas de comportamiento, lo cual por otra parte, no quiere decir que se halle encerrado en quién sabe qué prisión comunitaria. El sujeto puede tomar sus distancias respecto al grupo al que pertenece, pero incluso al obrar así sigue situándose en relación con el grupo. Más aún: precisamente porque el «yo» es sólo un momento de la elaboración del «nosotros», cuando ambos términos se enfrentan el «yo» no corre en ningún momento el riesgo de quedar enteramente destruido, sino que, al contrario, saca de ese enfrentamiento una nueva fuerza. En esta perspectiva, la sociedad global es lo primero, y el cuerpo individual no puede ser considerado independientemente del cuerpo social, que, al contrario, participa de su «construcción». Este vínculo social, por otro lado, es pródigo en solidaridades fundadas en el parentesco o la vecindad. Tales sociedades se aprehenden como un todo, y de ahí que, para caracterizarlas, se emplee el término «holistas».

Por el contrario, el individualismo consiste en pensar que la legitimidad de las sociedades reposa sobre un individuo abstracto, separado de

sus vínculos. Se considera entonces que el orden de las cosas está subordinado a los deseos, a las necesidades, a la razón o a la voluntad del individuo. A éste se le atribuye un valor propio, independiente de sus atributos sociales. El individuo es a la vez fuente y finalidad del sistema social y del sistema de valores: los valores sólo son aceptados en la medida en que provienen de él. La sociedad ya no constituye un todo, sino que es una simple suma de átomos individuales.

El paso del holismo al individualismo ha representado una larga evolución que aquí nos limitaremos a sobrevolar. Este proceso comienza con el cristianismo, que introduce en Europa el germen del individualismo al afirmar el igual valor de los individuos ante Dios y al hacer de la salvación una cuestión individual, disociando así al individuo de sus atributos sociales. Es verdad que durante toda la Edad Media el cristianismo va a conservar la idea de bien común, que ha heredado de la Antigüedad. Sin embargo, desde el siglo XIV Guillermo de Occam sostiene que nada existe más allá del ser singular, de donde concluye, entre otras cosas, que las sociedades no son más que una reunión de individuos.

Paralelamente, el principio de igualdad espiritual es progresivamente transferido al terreno profano. La metafísica de la subjetividad se instala a partir de Descartes y, después, con el liberalismo inglés y la filosofía de las Luces. Con Descartes aparece la idea de que la naturaleza no es un cosmos ordenado, armonioso, sino un material bruto, desprovisto de sentido a priori, que el hombre puede apropiarse y manipular a su aire. De ahí resulta que «cualquier forma de alianza mítica entre los hombres y la naturaleza, cualquier forma de reconocimiento de la diferencia, debe ser desmitificada, desacralizada» (Pietro Barcellona). Es el principio del proceso de «desencantamiento» del mundo. Como escribe Heidegger, «en la nueva libertad, la humanidad quiere asegurarse el despliegue autónomo de todas sus facultades para ejercer su dominio sobre la Tierra entera».[1]

El individuo funda sus propias normas y leyes

Con las Luces, la ciencia no va a ser solamente un medio privilegiado de conocimiento del mundo. Se convierte en un instrumento que, por naturaleza, estaría al servicio de los fines que le dan su valor moral, a saber: la emancipación de la humanidad, la felicidad y el progreso. Con Kant, en

fin, la voluntad moral, definida como autónoma, no aspira sino a sí misma, en tanto que libertad que instaura la ley universal a la que decide someterse. La voluntad, en otros términos, se toma a sí misma por objeto.

Desde Emile Durkheim hasta Norbert Elias, desde Max Weber hasta Louis Dumont, numerosos sociólogos han caracterizado la emergencia de la modernidad como una larga evolución en el sentido de un individualismo creciente. Toda la filosofía moderna, en efecto, es una filosofía del sujeto: afirma la primacía del individuo como valor (todo individuo vale tanto como otro) y al mismo tiempo como principio (el individuo es la única fuente de normas y leyes). «Lo que define intrínsecamente a la modernidad —escribe Alain Renaut— es sin duda la forma en que el ser humano se ve concebido y afirmado como fuente de sus representaciones y de sus actos, como su propio fundamento (*subjectum*, sujeto) e incluso como su autor: el hombre del humanismo es aquel que no cree haber recibido sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas ni de Dios, sino que pretende fundarlas él mismo a partir de su razón y de su voluntad».[2]

Así, el programa de la modernidad consistirá en liberar al individuo de los vínculos de dependencia o de pertenencia personales gracias a la construcción de un orden fundado en la voluntad subjetiva, la igualdad formal y la primacía de la ley. El derecho moderno será un derecho subjetivo, que ya no estará basado en la idea de equidad en el interior de una relación, sino en la noción de derechos inherentes a la naturaleza de todo individuo aisladamente considerado. Los deseos y las expectativas serán sistemáticamente reconvertidos en derechos que vienen a inscribirse en un concepto universal de lo jurídico, sin que importe, por otro lado, la forma en que esos derechos puedan ejercerse concretamente. En el plano político, la sociedades se considerarán a sí mismas auto-instituidas mediante el contrato. La ley se fundará en la voluntad de los individuos, y tratará de sustraerse tanto como sea posible a la autoridad de las tradiciones.

De modo que la ruptura del vínculo social se manifiesta en primer lugar, en el plano vertical, por una ruptura entre el pasado y el presente. Con la modernidad aparecen unas sociedades que, en nombre de la libertad del individuo, niegan la autoridad de la tradición y deciden reorganizar el mundo desde el presente según el principio de la entera disponibilidad del origen. A partir de ese momento el origen enmudece, no cuenta para

nada. El pasado tampoco contribuye a indicar qué ruta hay que seguir. Sólo cuenta el futuro —un futuro que el individuo habrá de determinar racionalmente por sí mismo. «Ser hijos de sí mismo —escribe Pietro Barcellona—, tal es el pensamiento oculto que atraviesa la modernidad».[3] Este fantasma del autoengendramiento, que hoy vemos explotar en la idea de que cada uno puede bastarse a sí mismo y crear su propia vida a partir de la nada, conduce paradójicamente a la destrucción de las diferencias. «Ser los hijos de sí mismo, poder disponer de todo —continúa Pietro Barcellona—, significa fatalmente entregar ese poder para disponer a un solo señor, a un sólo soberano: la estabilidad, la identidad, el Uno, son las figuras del desarraigo respecto a la multiplicidad de las relaciones entre los individuos concretos y la naturaleza, respecto a la destrucción de todo vínculo social y de toda dependencia de otro».[4]

El recurso a la «mano invisible»

Sin embargo, esta ruptura vertical viene acompañada también por una ruptura horizontal. En efecto, ¿cómo podría emanciparse el hombre de sus vínculos, aprehenderse en la abstracción de un estado donde por naturaleza no se halla atado a nada, y conservar al mismo tiempo un vínculo social? Un vínculo es, por definición, una relación que ata. Querer «liberar» al hombre de todas sus ataduras significa, inevitablemente, crear las condiciones para una destrucción del vínculo social. En ese sentido, la pulsión individualista, como escribe Tocqueville, no sólo «hace que cada hombre olvide a sus antepasados, sino que le oculta sus escendientes y le separa de sus contemporáneos; le empuja sin cesar hacia sí mismo y sólo hacia él, y amenaza, en fin, con encerrarle en la soledad de su propio corazón».[5]

Las teorías del contrato pretenden explicar el origen de la sociedad. Pero, ¿cómo puede establecerse un vínculo social entre individuos autónomos que no han de obedecer sino a sí mismos? Esta es la cuestión fundamental ante la que la modernidad se ha hallado siempre confrontada.

La respuesta liberal consiste en apelar al modelo del mercado. Para Adam Smith, el mercado instaura un modo de regulación social abstracta donde el orden público es la consecuencia no intencional de las acciones de agentes individuales movidos únicamente por la persecución egoísta de sus propios intereses. El recurso al mercado, en la medida en que cons-

tituye un modo de regulación sin más legislador que la «mano invisible», se ve llamado a resolver el problema del fundamento de la obligación en el pacto social sin que sea preciso apelar a la política. A tal fin, las relaciones entre los hombres quedan planteadas como relaciones entre mercancías. Adam Smith piensa que la economía es el fundamento de la sociedad, y el intercambio mercantil, necesariamente igualitario en la medida en que se opera a través de ese equivalente universal que es el dinero, será el modelo de todas las relaciones sociales. El mercado se convierte desde ese momento en un concepto sociológico, y no solamente económico. El ciudadano se confunde con el consumidor y la sociedad de mercado con la economía de mercado. La armonía natural de los intereses basta para reglamentar la buena marcha de la sociedad global, siendo ésta analizada como un mercado fluido que se extiende a todos los hombres y a todos los países, lo cual deja prever a su vez la desaparición de las fronteras[6] y la extinción de lo político y del Estado.

La insuficiencia del mercado

Pero, en realidad, el mercado no puede sustituir al sistema social, ¿por qué? Simplemente, porque el intercambio mercantil, por su propia naturaleza igualitaria, no crea obligaciones. «El acto de compra no llama a su recíproco como el don llama al contra-don —observan Jean-Baptiste de Foucauld y Denis Piveteau—. En el acto de compra, en el arrendamiento de servicios, la paridad entre lo que se recibe y lo que se ofrece queda establecida inmediatamente. Toda la teoría clásica del "precio de equilibrio" descansa justamente ahí. El saldo del intercambio, en principio, es nulo desde el momento en que el intercambio concluye: la contrapartida monetaria ha extinguido cualquier deuda. Mientras que en una lógica del don [...] cada uno contrae obligaciones con muchos otros, y queda a su vez rodeado por otros muchos que están obligados hacia él. La deuda no queda nunca saldada, y es ese desequilibrio permanente lo que hace del intercambio, nunca cerrado, nunca concluido, una especie de movimiento perpetuo, estabilizador del vínculo social».[7]

La relación de dinero sólo instaura entre los hombres una relación de indiferencia recíproca. Es incapaz de estructurar el vínculo social, es decir, de servir de soporte a un reconocimiento de la singularidad concreta de

los agentes, reducidos aquí a su simple condición de compradores y vendedores. «La abstracción monetaria —señala de nuevo Pietro Barcellona— no es el concepto universal a través del que se efectúa el reconocimiento recíproco de dos individuos particulares y diferentes sobre la base de su pertenencia a un destino común, sino todo lo contrario: es el desconocimiento del individuo como diferencia y singularidad. La abstracción monetaria instituye la separación y la distancia entre los individuos, pero también la evacuación de sus diferencias particulares.»[8]

La promoción del individuo entraña, pues, un largo proceso de desagregación de lo social que va a conducir a la anomia y a la atomización. El vínculo social, con la modernidad, se hace pura contingencia. Es un efecto de la composición de las trayectorias individuales, no un elemento constitutivo de la naturaleza del hombre. Y en esta perspectiva hay que situar la aparición del Estado moderno.

En Francia, la revolución retomará a su modo la voluntad del antiguo poder monárquico de instaurar un vínculo directo entre el individuo y el Estado por encima de la pantalla de los cuerpos intermedios. «A nadie le está permitido inspirar a los ciudadanos un interés intermedio, separarlos de la cosa pública por un espíritu de corporación», declara en 1791 Le Chapelier cuando se adopta el decreto que suprime la organización tradicional de los oficios. La acción del Estado viene a confluir con la construcción del mercado, que también se traduce en la desterritorialización de las relaciones sociales; las relaciones monetarias sustituyen a las relaciones orgánicas. Como bien ha subrayado Pierre Rosanvallon, «el Estado-nación y el mercado remiten a una misma forma de socialización en el espacio. Sólo son pensables en el contexto de una sociedad atomizada, en la que el individuo se concibe como autónomo».[9]

El Estado-Providencia que progresivamente se va instaurando obedece, pues, a dos causas fundamentales: por una parte, la tradición jacobina, que sólo acepta la relación inmediata entre una masa de individuos indiferenciados y un Estado central que siempre se ha construido sobre las ruinas de los cuerpos intermedios; pero también, por otra, la necesidad del Estado de reparar las lesiones que en el tejido social ha provocado el ascenso del individualismo liberal. En efecto, la expansión del individualismo y de la ideología del éxito competitivo provoca la desaparición de las solidaridades naturales; para paliar tal proceso, el Estado moderno se

ve obligado a cargarse con tareas de asistencia social que antes se desarrollaban en el marco de las estructuras orgánicas, ya fueran familiares o comunitarias. En otros términos, la demanda de servicios públicos se deriva fundamentalmente de este cara a cara entre el individuo y el Estado, generado por el hundimiento de las antiguas estructuras comunitarias, y de la extrema vulnerabilidad que de ahí resulta para los individuos. Como bien había señalado Hegel, desde el instante en que los intereses individuales se plantean como derechos del sujeto, derechos que sólo el Estado puede garantizar, tales derechos y tales intereses se ven transferidos de golpe a la finalidad universal de la totalidad estatal.

Una neutralización de lo social

Por mucho que los liberales denuncien al Estado-Providencia como un sistema de «expoliación legal» (Bastiat), la verdad es que los responsables de su aparición son los propios liberales, pues cuanto más individualista es una sociedad, más recae sobre el Estado la carga de la solidaridad. Como constata Marcel Gauchet, «el Estado es el espejo en que el individuo ha podido reconocerse en su independencia y en su suficiencia, desgajándose de su inserción coactiva en los grupos reales».[10] Así comprendemos el mejor el vínculo existente entre la afirmación del individuo aislado y el peso creciente del Estado. «Irrisoria empresa —prosigue Gauchet— la de oponer individuo y Estado, pues son términos estrictamente complementarios cuya aparente rivalidad no es sino el medio de que el uno refuerce al otro. Cuanto más individuo, más Estado. Y el uno no disminuirá sin que el otro retroceda.»[11]

De modo que el Estado moderno, paradójicamente, significa al mismo tiempo la consagración del vínculo que une a todos los individuos situados bajo su autoridad y la negación del lazo que vincula a los individuos entre sí. Tal negación adquiere la forma de una homogeneización y una neutralización de lo social. El Estado neutraliza las diferencias internas y los vínculos de pertenencia comunitaria, proyectando hacia el exterior la instancia de la exclusión de lo diferente. La *reductio ad unum* —recuerda Pietro Barcellona— es un «presupuesto del concepto del Estado moderno», el cual expresa «una lógica de la identidad, de la homologación, que tiende a neutralizar las diferencias o cuando menos a hacerlas contingentes

y reductibles a una única medida cuantitativa».[12] Entramos así en un círculo eminentemente vicioso: cuanto más se distienden los lazos sociales, más aumenta la dependencia del Estado. Y cuanto más aumenta la dependencia del Estado, más tiende éste a extender sus intervenciones en todos los campos de la existencia, acelerando así el proceso que debía remediar.

Para los propios individuos, las consecuencias son evidentemente temibles. En las sociedades tradicionales los diferentes cuerpos intermedios formaban, como bien vio Tocqueville, tantos otros contrapoderes frente al Estado central, cuyo poder absoluto se veía así limitado en los hechos. Por el contrario, en una sociedad formada por individuos solitarios nada se opone ya al Estado central. Y éste, por su propia lógica, lo único que puede garantizar a los ciudadanos es la aplicación teóricamente imparcial de la ley, remitiendo al individuo privado a la mera libertad del mercado. Pero ésta no es más que un mito: se vio claramente cuando, a finales del siglo XVIII, las condiciones de trabajo fueron reconcebidas bajo forma contractual.

Los revolucionarios creyeron que cada cual tendría su oportunidad si se creaba un mercado de trabajo emancipado de la tutela de las antiguas corporaciones, donde el empleo sería libremente negociado entre empleadores y empleados. Esto era tanto como ignorar los efectos de dominación y olvidar que la «libertad» de quien vende su fuerza de trabajo no es equivalente a la libertad de quien la compra. De ello resultó, al menos hasta el final del siglo XIX, la más espantosa de las miserias.

La noción de igualdad, implícita en el individualismo, es parejamente ambigua. La filosofía de las Luces quiso hacer de ella a la vez un arma contra las jerarquías y un concepto generador de autonomía. Pero ambos objetivos son inconciliables: la igualdad opera en un sentido antijerárquico en la medida en que hace a todos semejantes, pero esto hace a su vez más difícil la afirmación de una verdadera autonomía. Por contestables que hayan podido ser, las viejas jerarquías eran, al menos, integradoras. Antaño, hasta el tonto del pueblo era reconocido socialmente y podía jugar un papel. Pero en una sociedad igualitaria, toda la dificultad consiste en ser reconocido como una persona singular. La igualdad de los hombres los hace intercambiables; el valor de uso se agota en el simple valor de cambio.

Sobre el individuo moderno, Jean-Michel Besnier escribe: «Individuo, sí, lo es, pero en el sentido en que con ese término se designa a un repre-

sentante, no importa cuál, de la especie humana; igual a su vecino, sí, con seguridad lo es, pero en el sentido de que el uno vale lo mismo que el otro, y nada ni nadie es ya irreemplazable en un mundo reducido a la equivalencia de los bienes y de los hombres, ese mundo que Herbert Marcuse define como el "universo de la unidimensionalidad"».[13] De hecho, el resultado de la promoción de este individuo abstracto ha sido «la reducción generalizada de las relaciones entre individuos concretos al estatuto de mercancía, la constitución de un inmenso aparato de neutralización de las diferencias y la disolución de todo vínculo de solidaridad personal».[14]

Se ha querido «liberar» al individuo; sólo se ha conseguido cambiarle de prisión. Se han suprimido los privilegios unidos al nacimiento y al estatus social; pero se los ha sustituido por los privilegios del dinero. Se ha sustituido un poder personal identificable, localizable y al que, por tanto, se puede eventualmente derribar, por un poder abstracto, jurídico-monetario, sobre el que nadie posee influencia. La Revolución de 1789 ya había dado ejemplo: cuando destituyó a la antigua aristocracia lo hizo para instaurar la jerarquía económica propia de la sociedad burguesa (de entrada, con el sufragio censitario). El individuo mutilado de sus vínculos, unos vínculos que eran estructuras protectoras, portadoras de sentido y ricas en puntos de referencia, se ve hoy más solo, más vulnerable, más indefenso que nunca ante las sugestiones de los medios de comunicación y los condicionamientos sociales.

Pero si la proclamación de la igualdad abstracta ha conducido a una restricción de las libertades no ha sido sólo porque la homologación de las condiciones se haya hecho por la fuerza. Es también porque el individuo que tan sólo se preocupa de sí mismo se ve espontáneamente llevado a renunciar a su participación en los asuntos públicos, es decir, al lugar por excelencia donde puede ejercer su libertad.

Al ser los individuos reconocidos como autosuficientes, el poder ya no tiene por qué intentar que éstos compartan un sentido. Toda preocupación sobre los valores, las finalidades de la existencia, la mejor forma de llevar una vida buena, queda limitada a la esfera privada. En este terreno, el Estado de derecho liberal se vanagloria de su neutralidad —es decir: de su indiferencia.[15] Pero a esta indiferencia de los poderes públicos respecto a lo que los individuos hacen con su «libertad» responde pronto la indiferencia de los individuos hacia la vida pública. Se vuelve entonces a cargar

al Estado con obligaciones colectivas, pero tratando de darle lo menos posible. De él se espera, ante todo, confort y seguridad, es decir, la protección de las personas y los bienes, aunque sea al precio de una menor libertad. El individuo «libre» se ve así llevado a consentir por sí mismo un nuevo tipo de servidumbre. El desinterés por los asuntos públicos ha abierto una brecha donde se oculta el totalitarismo —y en este sentido las democracias liberales, fundadas exclusivamente sobre la representación, se hallan siempre potencialmente preñadas de su propia negación totalitaria.

Es sabido que esta evolución había sido admirablemente prevista por Tocqueville: «El amor por la tranquilidad pública —escribe— es frecuentemente la única pasión política que conservan estos pueblos, y se hace en ellos más activa y poderosa a medida que todas las otras se debilitan y mueren; esto dispone naturalmente a los ciudadanos a dar sin cesar o a dejar que el poder central adquiera nuevos derechos, pues sólo éste les parece tener interés y medios para defenderlos de la anarquía y defenderse a sí mismo». Y más adelante: «Veo una innumerable masa de hombres semejantes e iguales que vuelven sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que ocupan su alma [...]. Sobre ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que toma sobre sí la carga de asegurar sus gozos y velar por su suerte [...]. Este poder es absoluto, detallado, regular, previsor y dulce. Se asemejaría al poder paternal si, como éste, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no busca sino fijarlos irrevocablemente en la infancia».[16]

En un principio, es verdad, el individualismo poseía una dimensión objetiva (o más bien intersubjetiva) implícita en sus presupuestos universalistas. Al definirse como rechazo de toda forma de heteronimia, el individualismo exigía que un principio de conducta, para ser reconocido, pudiera ser universalizado.

Pero esta dimensión se ha borrado rápidamente, en la vida real, para dejar paso al mero egoísmo, a la simple indiferencia hacia el prójimo, a la afirmación lisa y llana del yo individual como valor absoluto, lo cual sustrae a los individuos de toda normatividad.

Algunos se esfuerzan hoy por salvar el individualismo afirmando que esta evolución no era ineluctable. Previa distinción de individuo y sujeto, de independencia y autonomía, sus últimos defensores trazan una oposición entre un individualismo que sólo sería puro narcisismo y, al contra-

rio, otro individualismo que se construye sobre la voluntad de autonomía. Pero es fácil demostrar que el uno se deduce lógicamente del otro. Alain Renaut, por ejemplo, escribe que la autonomía «no se confunde en modo alguno con ninguna figura concebible de independencia: en el ideal de autonomía, yo sigo dependiendo de las normas y de las leyes, siempre y cuando las acepte libremente».[17] Admitámoslo. Pero, ¿por qué habría de aceptar yo tales normas y leyes? Si puedo aceptarlas libremente, ¿acaso no podría también rechazarlas libremente? ¿Y qué me impide rechazarlas si yo estimo que mi interés va en hacerlo, dado que, según se supone, yo busco siempre maximizar mi utilidad individual, que nadie está mejor situado que yo para saber cuál es mi interés, y que, además, en la óptica liberal basta con perseguir el máximo interés privado para contribuir al bien común?

La libertad propia termina donde empieza la libertad ajena, dice la doctrina liberal. Pero, ¿acaso soy verdaderamente libre si debo respetar la libertad del prójimo? Y si lo soy, ¿por qué habría yo de imponerme esta cortapisa? ¿Por qué no habría yo de emplearme, más bien, a transgredir la ley e intentar que no me detengan? Aquí volvemos a toparnos con el problema de los fundamentos de la obligación en el seno de una sociedad basada en el principio de que no hay fundamento alguno al margen del propio sujeto. Por eso el individualismo entraña necesariamente que se pierda el respeto a las reglas, e implica al mismo tiempo la decadencia del altruismo y la desagregación del vínculo social.

Nacionalismo: fenomenología y crítica

EXISTEN probablemente tantas teorías del nacionalismo como teorías nacionalistas. No es evidentemente una cuestión a la que podamos dar respuesta aquí. No nos empeñaremos tampoco en la falsa querella sobre la pregunta de saber si el nacionalismo es una exacerbación patológica del patriotismo, o si por el contrario representa una forma doctrinal, consciente y rigurosa. Simplemente llamaremos la atención en que todas las tipologías de nacionalismo propuestas hasta el día de hoy, a menudo extremadamente complejas, pueden englobarse en dos definiciones principales.

En la primera de estas acepciones, el nacionalismo se define como la aspiración más o menos voluntaria, basada o no sobre elementos objetivos, de un pueblo para constituirse (o rehabilitarse) como nación, a menudo en un contexto percibido como enajenante para la identidad colectiva. Se impone entonces como un movimiento de construcción histórico. Por la segunda definición, el nacionalismo es la doctrina política que afirma que un gobierno debe preocuparse ante todo por la nación, basarse exclusivamente sobre el interés nacional.

Estas dos definiciones muestran la ambivalencia del nacionalismo, ambivalencia directamente ligada a su carácter eminentemente reactivo. El nacionalismo aparece, la mayor parte de las veces, en relevantes circunstancias de estado de excepción en el sentido que Carl Schmitt da a este concepto. Se entiende como la reacción ante una amenaza, real o supuesta, que planearía sobre la identidad colectiva que le impediría desarrollarse

o existir como nación. El nacionalismo, por ejemplo, se manifiesta claramente contra una ocupación extranjera que genera una situación de colonización, o en el marco de un regionalismo exacerbado, etc. Su esencia es, en consecuencia, conflictiva. Tiene necesidad de un enemigo. Pero este enemigo puede revestir las formas más diversas. De aquí la plasticidad del nacionalismo para que, a lo largo de la historia, haya podido revelarse como moderno o antimoderno, tan intelectual como popular, de derechas o de izquierdas (durante todo el siglo XIX, recordémoslo, el nacionalismo era esencialmente liberal y republicano).

La definición del nacionalismo como doctrina política genera otros problemas. Una vez que la identidad nacional ha sido recuperada o la nación hace su aparición en la historia, ¿el nacionalismo puede verdaderamente servir de principio de gobierno? La noción de «interés nacional» está desenfocada. Maurras escribe que un nacionalista «subordina sus sentimientos, sus intereses y su sistema de vida al bien de la patria.» Pero ésta es la cuestión ¿quién no puede reivindicar para sí esta expresión? El «bien de la patria» es una noción de la que casi todos pueden reclamarse, hasta el punto que no puede hacerse de ella una idea claramente diferenciadora. Habida cuenta de la esencia conflictiva del nacionalismo, el riesgo es entonces que un gobierno nacionalista no puede existir más que generando nuevos focos de conflictividad. Todo extranjero, por ejemplo, será mirado como un enemigo potencial. En cuanto a la noción de «enemigo interior», el nacionalismo desembocará en la guerra civil, algo que, en un principio, la doctrina creía inconcebible.

El contenido del nacionalismo queda pues bastante oscuro. Vemos en el mundo como se manifiestan los movimientos nacionalistas, pero tienen en general pocas cosas en común. Más aún, se oponen unos a los otros. Se sirven de valores contradictorios. Todo pasa como si el nacionalismo fuera más una forma que una sustancia, un continente que un contenido.

Se lo comprenderá mejor, no obstante, si nos acercamos a la idea de nación, de la que no puede ser disociado. El nacionalismo representa, en efecto, una instrumentalización política de la identidad colectiva que informa a la nación. Pero la nación no es más que una forma política entre otras. Y es una forma específicamente moderna.

Ni la resistencia gala contra César o aquella d'Arminius contra las legiones de Varus pueden ser interpretadas con el sentido que nosotros da-

mos al «nacionalismo». El empleo de la palabra «nación», llevado a la Antigüedad o al Antiguo Régimen, en gran parte revelan un anacronismo. En la Edad Media, la «nación» (de *natio*, «nacimiento»), tiene un sentido cultural o étnico, pero para nada político. En la época de la guerra de los Cien Años, el patriotismo vuelve a referirse a un «país», es decir, a la vez a una tierra familiar y a unos cuerpos intermedios comunitarios que definen concretamente una identidad compartida.

En su sentido político, la nación no aparece hasta el siglo XVIII, y es para oponerse al Rey. Los «patriotas» son entonces aquéllos que piensa que la nación, no el rey, encarna la unidad del país, es decir, que la nación existe independientemente del reino. La nación reúne a aquellos que piensan políticamente y filosóficamente lo mismo. Es en este sentido en el que Barrère podrá decir a la Convención, que «los aristócratas no tienen patria». La nación es percibida como pueblo soberano, como poblaciones que reconocen la autoridad de un mismo Estado, habitando el mismo territorio y reconociéndose como miembros de una misma unidad política y, en definitiva, como la unidad política ella misma. Léase el art. 3 de la Declaración de los Derechos del Hombre: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación».

El avance del Antiguo Régimen, en Francia, inicia el desarrollo de una amplia centralización. La Revolución sigue este desarrollo bajo una forma nueva. Ella quiere «construir la nación», crear una nueva cohesión social, engendrar comportamientos sociales que hagan aparecer a la nación como un cuerpo político formado por individuos iguales. El Estado, desde entonces, deviene en creador de lo social. Y esta creación se construye sobre las ruinas de los cuerpos intermedios. A partir de la Revolución, la nación es para todo individuo un dato inmediato. Es una abstracción colectiva a la que se pertenece directamente, sin la mediación de los cuerpos ni de los estados. Hay de hecho, paradójicamente, una razón individualista de la nación y del nacionalismo. Louis Dumont ha escrito sobre este asunto: «La nación en sentido preciso y moderno del término, y el nacionalismo —distinguiéndolo del simple patriotismo— han aparecido históricamente junto con el individualismo como valor. La nación es precisamente el tipo de sociedad global correspondiente al reino del individualismo como valor. No sólo le acompaña históricamente, sino que se impone una interdependencia entre ellos, de modo que puede decirse que la nación es la

sociedad global compuesta de gentes que se consideran a sí mismos como individuos».[2]

Esta «modernidad» de la nación y del nacionalismo pasa desapercibida durante mucho tiempo, eventualmente porque el nacionalismo ha sido de vez en cuando también una reacción, o una respuesta a las disfunciones sociales y políticas nacidas de la emergencia de la modernidad, después porque el derecho político, a partir de finales del siglo XIX, instrumentaliza un retorno a la idea de nación para oponerse a los movimientos socialistas «internacionalistas».

Por tanto, es esta raíz individualista y moderna de la idea de nación que permite comprender cómo el nacionalismo se inscribe bajo el horizonte de la metafísica de la subjetividad. Heidegger, que ve en la subjetividad la Figura (*Gestalt*) del Ser (*Selbstsein*) moderno, escribe a este propósito: «Todo nacionalismo es, metafísicamente, un antropologismo y, como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino que simplemente se amplía y se eleva a sistema. El nacionalismo se acerca tan poco a la humanitas de este modo como el individualismo mediante el colectivismo ahistórico. Este último es la subjetividad del hombre en la totalidad».[3] Igualmente, de golpe se alumbró también el parentesco entre nacionalismo e individualismo liberal: el «nosotros» que formó el zócalo del primero no es más que una extensión del «yo» característica del segundo. En el liberalismo, el individuo es legitimado para buscar ininterrumpidamente su mejor interés; en el nacionalismo, el interés nacional domina todo. En los dos casos, la justicia y la verdad se confunden con lo que es bueno para mí o para nosotros. En los dos casos, la determinación última reside en el interés subjetivo, es decir, en la utilidad.

En la obra de donde hemos sacado la cita que hemos reproducido, Heidegger enseño también igualmente aquello de que el universalismo político (el «puro internacionalismo»), no contradice fundamentalmente el nacionalismo. El etnocentrismo exacerbado se define generalmente, además, como lo particular extendido a sus dimensiones universales; y el universalismo, a la inversa, como un etnocentrismo enmascarado. Lo particular no es garantía de verdad, pero tiende a presentarse como la verdad en sí. Tal es el fundamento de la pretensión de ciertos pueblos o de ciertas naciones de considerarse como «elegidos», es decir, llamados a realizar una

«misión universal». Francia no ha escapado a esta tentación, incluso sucumbido a ella más a menudo que otros. Guizot declaraba: «Francia es la civilización». Lavisse añadía: «Nuestra patria es la más humana de las patrias», dejando así oír que existen grados de «humanidad.» De hecho, se dice a menudo que el nacionalismo francés no podía mostrarse profundamente intolerante porque su idea de nación se encuentra supeditada a la de humanidad. Pero esta afirmación es una ensoñación. En efecto, si la idea de nación está supeditada a la de humanidad, igualmente la idea de humanidad está supeditada a aquella de nación. Quien no pertenece a esa nación se encuentra también excluido de la humanidad.

El nacionalismo no es una ideología en los términos en los que debe necesariamente formularse toda reivindicación de la identidad colectiva. Una confusión tal, termina de hecho en los excesos históricos del nacionalismo y ha hecho dudar del valor mismo de la noción de identidad colectiva. Pero tal noción, sean cuales sean sus modalidades y fundamentos, es indispensable para toda verdadera sociedad. En las sociedades comunistas, es ella la que ha permitido a los pueblos sobrevivir oponiendo su identidad propia a la que se les intentaba imponer. En las sociedades occidentales, es la que sigue alimentando el imaginario simbólico y a dar un sentido al deseo de vivir en comunidad. El nacionalismo, en lo que tiene de más tumultuoso y más rechazable, no es la consecuencia inevitable de la afirmación de las identidades colectivas sino la pretensión de que la nación sea el único modo de organización política de la ciudadanía. Es positivo ante la negación de las identidades colectivas, tal como la hemos encontrado a lo largo del siglo XX tanto en el liberalismo como en el comunismo, sino su retorno bajo formas irredentistas, convulsivas y destructoras.

Para ser más precisos, digamos que hay dos maneras diferentes de exponer la afirmación de una identidad colectiva. La primera, que podría ser aquella propia del nacionalismo, se limita a que todo individuo debe defender a su pueblo, en tanto la segunda, afirma ante todo la diversidad, ve la necesidad de defender a todos los pueblos contra las ideologías que amenazan sus raíces. Es conocida la divisa inglesa: *Right or wrong, my country* («Con razón o sin ella, con mi país»). Esta divisa es a menudo muy mal comprendida. Ella enuncia no sólo que la pertenencia es un dato del que no se puede hacerse abstracción. Dice también que mi país puede tener la culpa o la razón y no que tiene siempre razón. Podemos

decir, con todo rigor, que un nacionalista nunca reconocerá que su país es culpable por la simple razón deque, para poder decir esto, se debe estar en posesión de un criterio de lo justo y de lo injusto que excede su única razón de ser, es decir, de poseer una conciencia clara de cual es la verdad objetiva. Un nacionalista es llevado espontáneamente a considerar que su país no tiene nunca culpa, que tiene siempre razón. En una tal perspectiva, en caso de conflicto, sólo la fuerza puede decidir. La fuerza se vuelve entonces el valor supremo. Ella se identifica con la verdad, lo que significa que la historia es fundamentalmente justa: los vencedores tienen siempre razón, y sus motivos es lo menos importante. Se cae paradójicamente en el darwinismo social, que no es más que otra forma de la ideología del progreso.

Si, por el contrario, yo puedo culpar eventualmente a mi país, sin tener que olvidarme que es el mío, es porque yo se que mi pertenencia a él no es un criterio de verdad objetiva. Salgo entonces de esa metafísica de la subjetividad donde confluyen nacionalismo e individualismo liberal. La identidad de los otros deja de ser en principio una amenaza para la mía. Estoy listo para defender mi identidad porque esta defensa es un principio general, que reconozco también legítimamente en los otros. En otras palabras, si defiendo a mi «tribu» es porque también estoy dispuesto a defender la de los demás.

Los totalitarismos contra el racismo

PREGUNTA: *Los problemas raciales vuelven a estar periódicamente a la orden del día. En todos los continentes vemos, por desgracia, manifestarse romportamientos racistas, discriminaciones raciales. Al mismo tiempo, hay quienes creen poder afirmar que las razas no existen. ¿Qué piensa usted?*

ALAIN DE BENOIST: Evidentemente, es más fácil evitar los temas difíciles que abordarlos de frente. Es una variante de la política del avestruz. No cabe duda de que la palabra «raza» da miedo, debido a su carga afectiva. En vista de ello, se evita emplearla. Incluso la palabra «etnia» empieza a inquietar: para designar a las minorías étnicas, hay quienes hablan simplemente de «nacionalidades populares». Recientemente ha aparecido, editado por Privat, un diccionario de las *Cincuenta palabras clave de la antropología*. En vano buscaríamos en él el término «raza». En cuanto a los antropólogos, se dividen en quienes se atienen al enfoque morfológico tradicional y quienes recusan la antropobiología para limitarse al estudio genético de las «poblaciones». En realidad, ambos métodos son complementarios. Una raza es un conjunto de individuos caracterizados por variaciones diferenciales de frecuencia al nivel de la distribución y expresión de los genes. Como dice L. C. Dunn: «Las razas se distinguen entre sí, en cuanto grupos, por la frecuencia relativa de ciertos rasgos hereditarios». (*Le racisme devant la science*, UNESCO-Gallimard, 1965.) Pretender que las razas «no existen» con el pretexto de que hay entre ellas numerosos tipos intermedios equivale no sólo a negar lo evidente, sino a no dar patente de existencia más que a entidades metafísicas absolutas.

Estamos ante un caso típico de una de las enfermedades de nuestra época: la semantofobia. Suprimiendo la palabra, se cree haber suprimido la cosa. Pero las palabras no son las cosas, y las realidades permanecen. Semejante actitud resulta muy reveladora. Cuando se habla de algo de manera ampulosa, es indicio de que se experimenta cierto embarazo: hoy, son casi exclusivamente los antisemitas quienes hablan de «israelíes» para designar a los judíos. A un psicólogo le resulta fácil interpretar esta actitud de «evitación», que constituye la base del tabú: pensar en ello a todas horas, no hablar de ello nunca.

A su regreso de Pekín, escribía Alain Peyrefitte: «Es difícil no creer en las realidades étnicas cuando se ve vivir a los chinos y se estudia su pasado». En una época en que las «poblaciones» se enfrentan en el Cercano Oriente, en el Congo, en Biafra, en Pakistán, en Brasil, en Estados Unidos, en que las etnias oprimidas se levantan, en que las regiones reivindican su autonomía, en que las Iglesias se «indigenizan», me parece difícil sostener que las razas y las etnias no existen. Por lo demás, la ley, al prohibir la discriminación de las personas en razón «de su pertenencia o no pertenencia a una determinada raza», reconoce que la raza no es un simple «modo de ver».

P.: *En tales condiciones, ¿qué puede decirse sobre el tema?*

A.B.: En el momento actual, son sobre todo dos categorías las que se pronuncian sobre él. De una parte, los medios llamados «antirracistas», que hablan a todas horas de la «persona humana», los «derechos del hombre» y la caridad universal, pero no proporcionan ningún medio concreto para poner fin a los enfrentamientos raciales (salvo el recurso a una «fraternidad» que, al no existir siquiera dentro de la comunidad nacional, tiene muy pocas posibilidades de realizarse a nivel planetario). De otra parte, los medios xenófobos («yo no soy racista, pero...»), que aprovechan cualquier ocasión para denunciar al Otro, desvalorizarlo o convertirlo en chivo emisario. Creo que es preciso salir de este dilema. Si hay un problema, hace falta abordarlo de frente, admitiendo la existencia de diversos conjuntos étnicos que tienen en común el derecho a ser ellos mismos.

P.: *Entonces ¿no hay razas superiores?*

A.B.: Evidentemente, no. O, si se prefiere, *todas* las razas son superio-

res, todas tienen su genio peculiar. Me explico. Una raza humana no es sólo una unidad zoológica, sino también, generalmente, el soporte de una historia, de una cultura, de un destino. Es evidente que el individuo que nace en el seno de una cultura, cualquiera que ésta sea, se encuentra en mejor situación para comprenderla e integrarse en ella que quien sólo la ve desde el exterior. Personalmente, he sentido siempre gran admiración por las civilizaciones china y japonesa. Los contactos que he tenido con los negros de Estados Unidos o los árabes del Cercano Oriente han sido apasionantes. Pero, por grande que pueda ser mi interés por esas culturas, nunca me permitirá apreciarlas *desde dentro*, que es lo único que me permitiría comprenderlas realmente. Debemos, pues, resignarnos a admitir la existencia de un *umbral* en la comprensión «intercultural». En este sentido, y hablando en general, toda pertenencia racial es una ventaja con respecto a los valores propios de la raza a que se pertenece. Aquí se dan la mano el sociólogo y el antropólogo. Podemos, pues, decir que cada raza es superior a las demás en el tipo de empresas que le son propias. Hablar de «raza superior» en absoluto, como si se tratase de clasificar entidades escolásticas, carece de sentido. Y es precisamente cuando se hace de *una* pertenencia un absoluto cuando empieza el racismo...

P.: *Entonces ¿usted condena el racismo?*

A.B.: Condeno, sin ninguna excepción, los racismos, comprendidos, por supuesto, los que se ocultan tras la máscara de un «antirracismo» de conveniencia.

P.: *¿Qué entiende usted por eso?*

A.B.: En su obra sobre *Les nuisances idéologiques* (Calmann-Lévy, 1971), Raymond Ruyer escribía: «Las ideologías antirracistas e igualitaristas son tan responsables de genocidios y asesinatos étnicos como las propias ideologías racistas». Es algo que puede sorprender, y sin embargo... Ya decía Nietzsche que, a lo largo de la historia, ha sido queriendo o creyendo hacer el bien como se ha hecho mayor daño a la humanidad.

P.: *Eso parece paradójico...*

A.B.: Los hechos están ahí. En nombre de la igualdad de las almas ante Dios, los misioneros han querido imponer a los pueblos «coloniales» con-

cepciones religiosas que les eran extrañas. Han pretendido imponerles su moral, sus costumbres, su estilo de vida. El resultado ha sido una auténtica desculturización de esos pueblos, que nos ha sido reprochada con toda justicia. Claro que los sacerdotes ya habían empezado esa tarea entre nosotros. Al fin y al cabo, el cristianismo nació en el Cercano Oriente y, para hacerlo creíble a los europeos, hizo falta extirpar, también aquí, viejas creencias y antiguas estructuras. Hoy, la Iglesia vira en redondo; quiere desoccidentalizarse. Pero es sólo para pasar de un exceso a otro. Tras haber inculcado el papismo a los «salvajes», los obispos querrían ahora que Europa fuese a remolque de las comunidades de África y América Latina. Esto no es serio.

Lo que los misioneros han hecho en el plano religioso, lo emprendieron las ideologías nacidas de las «luces» del XVIII en nombre de un igualitarismo laico. Fueron nuestros buenos maestros de la III República los que asesinaron las culturas étnicas y las lenguas regionales en Europa. Las democracias han destruido los particularismos que las monarquías habían dejado subsistir a pesar de todo, y que hacían de las regiones, conjuntos vivos y con personalidad. La creación de fronteras artificiales, motivadas por consideraciones administrativas abstractas o imperativos puramente mercantiles, ha conducido a la asfixia progresiva de las viejas provincias.

Aunque animado, a veces, de las mejores intenciones, cierto «integracionismo» puede igualmente provocar la desaparición de algunas poblaciones amenazadas. Es bien conocido el ejemplo de los indios sudamericanos. Tomemos otro: el de los negros de Norteamérica. Sólo representan el 12% de la población de Estados Unidos, por lo que su «integración» significa, hablando en plata, su asimilación; es decir, su desaparición en el *melting pot* norteamericano, de suerte que sólo habrán escapado a la esclavitud y la segregación para perder, mansamente, su personalidad. Es algo que han visto muy claro los partidarios del *Black Power*. Por eso son cada vez más los que rechazan los espejismos de la integración para volver a buscar arraigo en la cultura negra, en la historia africana, en ese pasado en el que se *reconocen* y que es algo realmente suyo.

Hay, pues, cierto antirracismo cuyos efectos, si no en sus intenciones, equivale al más atroz de los racismos, puesto que conduce al etnocidio, a la desaparición de las etnias como tales.

Abstengámonos, también aquí, de caer en el reduccionismo. La noción de etnia participa a la vez de la idea de *raza* y de la de *cultura*; implica una relativa *homeostasia* histórica y cultural. La etnia se caracteriza por la identidad de las normas etológicas, que, a través de procedimientos transformacionales idénticos, generan conductas estructuralmente (cualitativa y estadísticamente) idénticas. Es la homogeneidad de este régimen de las reglas transformacionales la que da lugar a la cultura étnica. Una etnia no es, pues, una simple suma de individuos. Tiene, como conjunto, cierto número de propiedades. Define un alma popular, cuyas manifestaciones comprobamos en las relaciones que en su seno mantienen los hombres entre sí y con el universo. Robert Jaulin, autor de múltiples trabajos sobre el etnocidio, tiene sobrada razón al decir: «La idea de una civilización que dota de un rostro común a todos los hombres carece de sentido, o más bien tiene sólo un significado negativo. No es más que el movimiento de destrucción paulatina de toda civilización, y por tanto, con el tiempo, del universo humano». (*Le Quotidien de Paris.*)

P.: *No obstante, podría haber un «antirracismo inteligente»...*

A.B.: Digamos un antirracismo abierto, que no debería nada al universalismo ni al igualitarismo, que consistiría en tener en cuenta las diferencias relativas que existen entre los individuos y los grupos y que buscaría no la supresión de esas diferencias, sino el hacerlas coexistir en un conjunto armonioso y satisfactorio para todos.

P.: *Lo que implica determinar cuáles son los mejores medios para luchar contra el racismo...*

A.B.: En mi opinión, la crítica del racismo puede y debe llevarse a cabo a un doble nivel. En primer lugar, al nivel de las ideologías de tipo «biologista». Por reacción contra la ideología dominante, que tiende a borrar sin consideración alguna cuanto concierne a la herencia, la identidad racial, los factores innatos de la personalidad, etcétera, corremos el riesgo de llegar muy pronto a una concepción en la que, por el contrario, el individuo estaría totalmente determinado por su herencia, en que el medio no desempeñaría ya ningún papel. El hombre sería entonces un ser «movido» desde su interior, como lo es el animal por su pertenencia a la especie. Esta concepción, totalmente errónea, se encuentra en la base de

todas las ideologías racistas, como las del «darwinismo social», y equivale a convertir la sociología en zoología. Es, pues, radicalmente reduccionista: el hombre se ve *reducido* a su dimensión biológica. Paradójicamente, encontramos aquí una de las tesis más funestas del estructuralismo filosófico, que hace del *ego* una pura ilusión y propaga la «muerte del hombre»; es decir, del *sujeto*. Si así fuese, la «historia» de las comunidades humanas no se diferenciaría mucho de las comunidades animales, y, en último extremo, sería *previsible*. Si no lo es, a pesar de todos los esfuerzos de la «futurología», se debe precisamente a que comporta imponderables, nacidos, entre otras causas, de las *decisiones* que el hombre toma a cada momento. Así lo demuestra la escuela llamada de la «antropología filosófica» (Gehlen, Plessner, Portmann, etc.). Sin duda, no todo biologismo conduce al racismo, pero todo racismo implica un biologismo. Se trata, pues, de valorar correctamente la importancia de la parte constitutiva, innata de la personalidad, dado que en ella va incluida la pertenencia étnica.

La «dimensión» biológica de la personalidad humana tiene una importancia considerable. Todos los descubrimientos recientes vienen a demostrarlo. Por eso, y como una reacción más contra la ideología dominante que ayude a restaurar el equilibrio, me parece necesario subrayarlo con fuerza. Pero esta «dimensión» es sólo una parte del todo. El hombre es un animal, y la biología define cuanto de animal hay en él. Pero el hombre no es sólo un animal. Posee una «dimensión» propia, específicamente humana, superpuesta a la dimensión biológica, que sólo constituye su infraestructura. Esa «dimensión» humana se caracteriza en especial por la *conciencia histórica* y la cultura que es su producto. El hombre, como hombre, es un ser de *cultura*. La naturaleza determina el marco en que la cultura puede expresarse, pero no la *forma* de esa cultura. Además, la constitución natural es unívoca, en tanto que las formas de expresión cultural son maleables hasta el infinito dentro de un campo dado. Tal es la razón de que una misma «naturaleza» puede ponerse tanto al servicio de lo mejor como de lo peor, y también de que la educación desempeñe un papel tan importante, pues crea hábitos y circuitos, introduce en el cerebro esquemas más o menos irreversibles. Si todo estuviese determinado por los genes, la educación no serviría para nada.

P.: *Pero ¿cuál es la relación entre raza y cultura?*

A.B.: Es una relación de potencialidad. Comparto totalmente el parecer de François Jacob, profesor en el Colegio de Francia, quien declaraba a fines de 1973 a un semanario parisiense: «En contra de lo que han pretendido los racistas, la herencia no determina la cultura. Lo que la herencia determina es la capacidad para adoptar una cultura».

P.: *Hablaba usted de un segundo nivel crítico...*

A.B.: Sí; es un nivel mucho más simple. Me refiero a la xenofobia, tan desarrollada en nuestro país, donde se practica tanto frente a un negro o a un árabe como frente a un inglés, un alemán, un parisiense cuando se es de provincias o un provinciano cuando se es de París. No olvidemos que *monsieur* Chauvin era francés. Encontramos aquí un sentimiento reflejo muy antiguo, que pudo ser de cierta utilidad en los tiempos prehistóricos. Cuando al individuo lo amenazan grandes peligros, la desconfianza a priori, incluso la hostilidad por principio, pueden resultar saludables y contribuir a la supervivencia. Es el mismo sentimiento que ha inspirado a la prudencia popular: «Lo que el campesino no conoce, no lo come», dice el proverbio frisón. Pero en la xenofobia «moderna» encontramos algo muy diferente. En esencia, se trata de la negativa a admitir al *Otro* como diferente de uno, a un rechazo de la diferencia tomada como un «desafío» que debemos aceptar como estimulante. Ese rechazo puede expresarse en múltiples terrenos. La forma económica de la xenofobia se llama lucha de clases. Para designar su forma «racial», sugiero el término *alterorraciofobia*. A este respecto, el racismo antiárabe y el antialemán son exactamente de la misma naturaleza, y sería un error ver en ellos reminiscencias del sitio de París (1870) o de la batalla de Poitiers (732). Curiosamente, esta alterorraciofobia se parece mucho a cierto «antirracismo *raciofóbico*»: en ambos casos, nos hallamos ante un rechazo de la diferencia o una voluntad de hacerla desaparecer.

Personalmente, encuentro odiosa la xenofobia. Basta con ver cómo se «acoge» a un extranjero cuando pregunta una dirección en la calle o intenta explicar lo que desea en una tienda para comprender hasta qué punto la sociedad francesa es una sociedad *cerrada*. Hay que luchar contra la xenofobia, generadora de prejuicios, de discriminaciones de odios, y que deshonra a cuantos de ella se contagian.

P.: *Con todo, ¿no es la xenofobia un reflejo, torpe tal vez, del deseo de seguir siendo lo que somos?*

A.B.: Puede ocurrir. Pero, por regla general, el xenófobo nunca está a favor de algo, sino en contra. Se enfrenta a quienes no se le parecen sin más razón que esa falta de parecido. En el terreno político, esto se traduce en ultimatismo. La base de la xenofobia es una idea de cierre. Por el contrario, la de lo que podríamos llamar *raciofilia* es una aceptación e incluso un gusto por la diferencia, y, por tanto, una idea de apertura. Es raro que un xenófobo tenga la menor idea de las razones positivas por las que podría estar orgulloso de sus orígenes. Y, no obstante, este orgullo es cosa legítima, e incluso es normal que se exprese en forma de una *preferencia*. El hijo prefiere su padre a todos los demás padres. ¿Por qué? Porque es *su* padre, y basta. Son cosas que no necesitan explicación. Pero no por ello ese hijo detesta a nadie. El principio estuvo vigente en la época en que no se juzgaba a los hombres y las cosas de manera desencarnada: *Right or wrong, my country*. De igual modo, creo que es bueno y necesario para todo hombre estar orgulloso de sus antepasados, de su país, de las hazañas de su raza. Incluso creo que es normal preferir la cultura a la que uno pertenece, por la única razón de que es la *suya*, y él su heredero. Pero creo también que todos podemos consagrarnos a defender y enriquecer la cultura de que somos depositarios sin por ello detestar ninguna otra.

P.: *En la práctica, ¿no resultará muy difícil conciliar la exaltación de uno mismo con el respeto a los demás?*

A.B.: Citaré el ejemplo del pueblo judío. Annie Kriegel decía de él que es un «pueblo-sacerdote» (*Tribune juive*, 18 de octubre de 1974). No sé si puede afirmarse tanto; pero, en todo caso, nos asombra por muchos motivos. Está atento a todas las novedades, a todas las revoluciones, y a la vez es tremendamente consciente de su pasado más remoto. No hay pueblo tan abierto a lo universal, pero tampoco tan cuidadoso de preservar su carácter específico, su cultura, su identidad. Se basta sólo para probarnos que sentimientos en apariencia contradictorios pueden ser conciliados y superados, y con ello nos demuestra a la vez que cultivar un *yo* colectivo es tal vez el mejor medio de contribuir a lo universal.

P.: *De esa actitud ¿resulta acaso un nuevo modo de valorar y enjuiciar a un hombre?*

A.B.: Tan irrazonable es afirmar que la pertenencia étnica carece de importancia para la personalidad como suponer que lo explica todo. En la medida en que nos corresponde emitir juicios, pienso que es normal hacer constar la pertenencia de las personas a los conjuntos en que están integradas y que por ello contribuyen a *situarlas*. Pero no veo en qué puede eso impedir apreciar sus cualidades a defectos personales.

Por otra parte, sería un error creer que un enfoque antiigualitario del hecho humano lleva automáticamente a juicios dogmáticos. Precisamente porque sabemos, en palabras del profesor Jean Bernard en el coloquio «Biología y futuro del hombre», que «cada hombre es diferente de los demás», que es único, irreemplazable, que no es el «igual» de nadie, estamos obligados a apreciarlo en toda su compleja individualidad. Son las corrientes de pensamiento igualitarias, universalistas, las que juzgan a los individuos exclusivamente en función de sus nexos. Por ejemplo, para los ideólogos marxistas, la pertenencia a una determinada *clase* motiva un juicio de valor a priori.

P.: *Sobre tales bases ¿podríamos llegar a una coexistencia armoniosa entre las culturas y las razas?*

A. B: No caigamos en el angelismo. Siempre habrá conflictos, pues forman parte de la vida, *son* la vida. Pero, efectivamente, las coexistencias son una urgente necesidad. A este propósito añadiré que no hay que caer tampoco en la ilusión, propagada por los ideólogos racistas, de que debería haber un antagonismo ineluctable entre pueblos de razas diferentes, y una solidaridad no menos ineludible entre pueblos de la misma raza. Semejante idea me parece totalmente gratuita. Para los racistas, la raza es una especie de entidad ideal, y en función de este ente ideal, teórico, deciden sus posturas. Ello supone, en el mejor de los casos, una caída en el intelectualismo. Ninguna teoría puede ser separada de una *praxis*, y en la base de toda *praxis* hay una realidad concreta en un momento concreto. Lo mismo ocurre con la política, arte de lo posible. Repito que en el hombre la historia prima sobre la biología y la cultura sobre la naturaleza. Es casi seguro, por poner un ejemplo, que los destinos de esos tres conjuntos «blancos» que son Europa, Estados Unidos y el bloque soviético

no sean, a la larga, convergentes en nada. Cabe deplorarlo, pero así es: un *hecho* de la geopolítica. Suponiendo que Europa quiera ver rota la bipolaridad nacida de Yalta que le impide encontrar su unidad, no es hacia las dos superpotencias hacia quien deberá volverse en los próximos años, sino hacia las jóvenes naciones del Tercer Mundo, únicas fuerzas en auge susceptibles de restituir al juego mundial de influencias su necesaria pluralidad.

P.: *Pasemos a otro aspecto de la cuestión. ¿Qué piensa de los datos de la psicometría y, en especial, de las diferencias raciales basadas en el cociente intelectual?*

A.B.: En la medida en que tales diferencias no son explicables por el medio (y parece que no lo son), no cabe pasarlas por alto. Son datos factuales, a tratar como tales. A condición, por supuesto, de ponerse de acuerdo en los términos. En Estados Unidos, Arthur R. Gensen ha distinguido entre un nivel I de inteligencia (inteligencia concreta) y un nivel II (inteligencia abstracta), y comprobado que, por término medio, los negros obtienen peores resultados que los blancos en el nivel II. Por el contrario, los consiguen mejores en memorización, comportamiento motor, etc. Dado que toda raza tiene sus puntos fuertes y sus puntos débiles, tales diferencias no deben sorprendernos. Los trabajos de Gensen vienen a demostrar, en un plano científico, el acierto de Léopold Senghor al caracterizar a la *negritud* por «una profunda sensibilidad, acompañada de una reactividad inmediata», y oponer la «razón intuitiva» del negro africano a la «discursiva» del blanco europeo. Por otra parte, hay que insistir en que de tales trabajos sólo se desprenden *medios*: según los resultados obtenidos por Gensen y sus colaboradores, hay siempre un 35 % de negros norteamericanos que obtienen mejores resultados que un 50% de los blancos. No cabe, pues, extraer de aquí argumentos en favor de ningún tipo de discriminación.

Por último, basar una superioridad absoluta exclusivamente en la inteligencia supone hacer de la propia inteligencia un absoluto, cosa que, no hace falta decirlo, me niego a aceptar. En contra de lo que muchos imaginan, la inteligencia no abarca la totalidad de las aptitudes mentales. Hay que tener también en cuenta el carácter, que pone a la inteligencia en forma y a veces la suple. Según los datos de que disponemos, parece que los japoneses y los chinos son los pueblos en que la media del cociente de

inteligencia se sitúa, en términos estadísticos, a un nivel más alto. Sin embargo, en la historia, la civilización europea ha cobrado un auge mayor que las de Extremo Oriente. Y es que la inteligencia no tiene por qué desempeñar el papel principal. La expansión europea debe probablemente mucho más a cierto gusto por la aventura, a la afición por el descubrimiento, a una tendencia a recoger los desafíos del mundo en torno que constituye uno de los rasgos específicos del *carácter* europeo, carácter «prometeico» o «*fáustico*».

P.: *¿Qué debemos pensar del mestizaje?*

A.B.: Ante todo, que se trata de una cuestión delicada, y que el debate sobre el tema está lejos de haber concluido. En Francia, un investigador como Jacques Ruffié ha expresado a menudo la opinión de que el mestizaje no presenta desde el punto de vista biológico ningún inconveniente. Sin embargo, él mismo subraya que en el hombre el elemento *cultural* es mucho más fundamental que el *biológico*, algo en lo que no podemos dejar de estar de acuerdo. Lo que se plantea es entonces saber si el mestizaje presenta o no inconvenientes, no en el plano biológico, sino en el cultural.

Se trata fundamentalmente de una cuestión de elección. ¿Vale más un planeta en el que coexistan tipos humanos y culturas variadas u otro dotado de una sola cultura y, a la larga, de un solo tipo de hombre? Aquí podríamos distinguir entre *raciófobos* y *raciófilos*. Los primeros desean la desaparición de las razas y, por tanto, la uniformación de los modos de vida. Los segundos piensan que la gran riqueza de la humanidad es la *pluralidad*, y que un mundo en el que nos topásemos en ambos hemisferios con las mismas ciudades, edificios, tiendas, productos y modos de vivir sería un mundo indudablemente empobrecido. No necesito decirle con cuál de estas ideas me quedo, pero reconozco que la respuesta no se impone a priori. Con mayor razón, no veo cómo podríamos imponerla en el secreto de las conciencias. Y, en todo caso, soy del parecer de Alain Peyrefitte, cuando denuncia «ese conformismo para el que admitir la pluralidad de las razas humanas supone aprobar los hornos crematorios».

P.: *¿Y la inmigración?*

A.B.: Todos los sociólogos saben que cuando dos poblaciones claramente diferenciadas desde el punto de vista etnocultural viven juntas, una

vez pasado cierto *umbral*, ese hecho provoca todo tipo de dificultades: discriminación, segregación, desculturización, delincuencia, etc. No hace falta decir que estas dificultades perjudican notablemente a todas las comunidades afectadas, empezando por las minoritarias, que tienen entonces derecho a expresar su indignación. En el problema de la inmigración, distinguiré dos aspectos. Ante todo, una cuestión de principio. Se dice a veces que la inmigración es indispensable para la economía. Es posible, aunque no estoy seguro de que se tengan siempre en cuenta los costes marginales. De cualquier modo, una afirmación semejante equivale a decir que los imperativos económicos deben ser tenidos por prioritarios con respecto a todos los demás, lo que dista mucho de ser algo evidente. Estamos, pues, de nuevo ante una cuestión de preferencias. Por otra parte, hoy la fórmula «indispensable para la economía» significa «indispensable para mantener el margen de beneficio de las grandes empresas», por lo que nos asombra verla utilizada por organizaciones que se dicen «anticapitalistas».

El informe Massenet ha subrayado un punto importante. ¿No representan los emigrados una auténtica *energía sustitutiva* de la innovación económica? Pero, a la larga, es la innovación lo que condiciona la competitividad. Hay aquí un riesgo de proteccionismo. Bajo el Imperio romano, la esclavitud fue un freno para la innovación, porque, por el momento, era siempre más *fácil* recurrir a los esclavos. El retorno a una situación semejante sería inaceptable.

Hay, además, una situación de hecho. Hay en el país aproximadamente cuatro millones de trabajadores inmigrados; o sea, el 6% de la población total, que contribuyen en un 56% al crecimiento demográfico. Con demasiada frecuencia esos trabajadores son tratados como auténticos parias. Despreciados, explotados, temidos a veces, viven en condiciones que nos chocan. Esta situación es odiosa. La presencia de los inmigrados implica deberes recíprocos. Hay quienes quieren «echar a los árabes» —son los mismos que relacionan de manera mecánica, absurda, el problema de la inmigración con el del paro— y quienes, como los izquierdistas, hablan en abstracto de «hombres como los demás» y, a cuenta de ello, rechazan todo control. En este tema no hay que caer ni en la xenofobia ni en la mitología revolucionaria.

Está, por último, el problema de los elementos dudosos, que hacen un daño considerable a los auténticos trabajadores. La solución reside en una

aplicación estricta de la ley. Según el Institut National d'Études Démographiques (INED), la presión que hoy se ejerce en las fronteras a causa de la inmigración clandestina está llamada a aumentar (en los países de la Europa del Oeste, porque en los socialistas no se admite ningún tipo de migración internacional). Las perspectivas son preocupantes, porque pueden crear situaciones irreversibles. Meditemos, pues, para no alargamos más, en esta afirmación del INED: «La desaparición de la inmigración llamada salvaje es una de las primeras exigencias para mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los extranjeros en Francia». (*Population*, julio-octubre de 1974).

P.: *Pero ¿cómo luchar contra la discriminación?*

A.B.: Leo en el *Larousse*: «Discriminación: facultad, acción de discernir, de distinguir». Supongo que no es ésta la discriminación a que usted se refiere, pues, en sentido estricto, todo en la vida es discriminación. De lo que usted quiere hablar es sin duda de la discriminación en el trato, dentro del orden de los derechos elementales garantizados a todo ciudadano. Se trata, efectivamente, de algo condenable y hay que luchar contra los prejuicios que lo acompañan. Evidentemente, la primera condición para eliminarlo es tener en cuenta las diferencias. De otro modo, conseguiríamos un resultado contrario al pretendido. Es lo que ha pasado en Estados Unidos. En el mismo momento en que proclamaban una igualdad absoluta en abstracto, caían en una segregación de hecho contra la que era prácticamente imposible luchar. Además, con mucha frecuencia, correríamos el riesgo de desembocar en una discriminación a la inversa...

P.: *¿Qué quiere decir?*

A.B.: Sencillamente, que hay que ser un poco lógico. Estoy a favor de la no discriminación, de la descolonización, del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos; pero con una condición: que la regla no tenga excepciones. Si se está en contra de la colonización, hay que estar a favor de la descolonización *recíproca*; es decir, contra todas las formas de colonización: estratégica, económica, cultural, artística, etc. Se puede estar a favor del *Black Power*, pero a condición de estarlo también del *White Power*, del *Yellow Power* y del *Red Power*. Ante todo, desconfío del unilateralismo: es el primer síntoma del espíritu partidista, en el peor sentido

del término. Y en este terreno hoy asistimos a paradojas como la de ver a ciertos ideólogos abogar por el respeto a todas las razas excepto una: la nuestra (que, entre paréntesis, es también la suya). Hablaba hace un momento de alterorraciofobia. Aquí habría que hacerlo de *alterorraciomanía*, otra desviación patológica, de tipo más o menos masoquista.

Los mismos que nos dicen, no sin razón, que al destruir los hábitos mentales, las estructuras sociales y tradicionales del Tercer Mundo, la colonización ha sido con frecuencia esterilizadora, se hacen en Europa adeptos de la peor *neofilia*, rinden culto a diario al mito del «progreso» e invitan a nuestros contemporáneos a romper con las «antiguallas» del pasado. De un lado, se nos dice que los indios y los esquimales no pueden resistir la *agresión* que supone el contacto con la civilización occidental. De otro, se afirma que la mezcla de pueblos y culturas es, para los europeos, cosa excelente y factor de progreso. Sería necesario saber si hay dos pesos y dos medidas, o si, citando a Orwell, todos los pueblos son iguales…, pero algunos más iguales que otros. Por mi parte, no veo por qué lo que es excelente para los bororos o los guayaquis no ha de resultar por lo menos igual de bueno para nosotros. De lo contrario, habría que admitir que ciertas razas están mejor dotadas que otras desde el punto de vista de la capacidad de adaptación. Pero eso ya sería discriminar. «Si se denuncian, con todo derecho, los etnocidios de que son víctimas los primitivos por causa de los europeos —escribe Raymond Ruyer—, no se debe prohibir a los europeos preservar sus propias etnias.» Por su parte, los dirigentes de las comunidades judías no se cansan de repetir que los dos peligros que los han acechado siempre a lo largo de la historia han sido los *pogroms* y la asimilación. Es una advertencia que vale la pena escuchar. Se nutre de una sabiduría que viene de muy lejos. Reafirmemos, pues, el derecho de los pueblos a ser quienes son, el derecho que todos ellos tienen a tratar de alcanzar su plenitud, contra cualquier universalismo y frente a todos los racismos.

Racismo al revés

¿Qué es una raza? Una raza, dice André Lwoff, es «un grupo de individuos, emparentados a través de relaciones endogámicas, que se diferencia de otros grupos por la frecuencia de ciertos genes».[1] He aquí una respuesta sencilla. Cuando se trata de definir el racismo, la dificultad es mayor.

Hoy día existe una tendencia cada vez más extendida consistente en emplear la palabra «racismo» con una acepción extremadamente amplia, por no decir extremadamente confusa. Se hablará, por ejemplo, de un «racismo antijóvenes», «antiobrero», «antimujeres», etc., para calificar toda manifestación de hostilidad o de rechazo a un grupo de individuos que tienen en común unas características cualesquiera (étnicas, religiosas, económicas, de edad, de sexo, etc.). Este uso que tiende a «racializar» cualquier colectividad humana se nos antoja harto discutible. Vacía el término de su sustancia real y, desde nuestro punto de vista, no hace más que favorecer la confusión. Cierto es que todo racismo implica un rechazo al Otro, pero no todo rechazo al Otro es racismo. Creemos que es preferible vincular la noción de «racismo» a la noción de raza o de etnia y, para designar el rechazo al Otro en general, emplear el término «alterofobia» (o «heterofobia»), dentro del cual el racismo *stricto sensu* no sería más que una manifestación concreta particular.

Diremos entonces que el racismo es, por una parte, una *actitud* de rechazo, de devaluación sistemática o de hostilidad de principio, acompa-

ñada o no de prácticas relacionadas con dicha hostilidad, dirigida contra una o varias razas en su conjunto, o contra unos individuos sólo por el hecho de pertenecer a una raza. Diremos, por otra parte, que el racismo es una *doctrina* que considera la raza como el factor esencial o principal de la historia, bien porque los principales hechos de la civilización o de la cultura sean explicados por medio de la raza, bien porque los conflictos que constituyen el motor de la historia sean percibidos, a fin de cuentas, como conflictos de raza, o, por último, porque las conductas individuales o temperamentales sean concebidas como inducidas esencialmente por la pertenencia a una raza.

Estos dos aspectos —la actitud racista y la doctrina racista— no coinciden necesariamente. Una teoría «racial» puede, en última instancia, abstenerse de llevar a cabo una jerarquía entre las razas. Por el contrario, se puede tener actitudes «racistas» sin invocar por ello una doctrina ordenada de forma coherente en torno a la noción de raza. Sin embargo, históricamente hablando, la conjunción se ha dado a menudo, bien de forma sincrónica por simultaneidad ocasional, bien de forma diacrónica siendo la teoría de la primacía de la raza una creación secundaria, una racionalización *a posteriori* de un sentimiento pulsional o de una voluntad concreta —creación y racionalización que ocupan en el discurso, en tal caso, una función esencialmente justificadora—.

Hablaré en primer lugar de las actitudes racistas. En la vida social se corresponden, de una manera muy clásica, con la cristalización en la raza o la etnia de un prejuicio alterofóbico que se traduce en xenofobia, desprecio hacia el Otro, hostilidad de principio hacia su persona (a menudo mezclada con temor) y, de manera general, devaluación del Otro acompañada de una sobrevaloración de uno mismo (o, más exactamente, de una sobrevaloración de las pertenencias que le son propias).

Dado su carácter universal, dicho reflejo de exclusión del Otro corresponde probablemente a una disposición innata adquirida filogenéticamente, es decir, en el curso de la evolución de la especie. Se puede admitir que, en unas condiciones «naturales», la desconfianza o la hostilidad por principio hacia el extranjero desconocido son una de las condiciones para la supervivencia. De hecho, son numerosos los autores que se niegan a interpretar este reflejo de exclusión —al igual, por otra parte, que el deseo de asociación preferente— como fruto de la «ignorancia»,

y prefieren ver en ello una tendencia arraigada en la estructura biológica.*

Sobre este reflejo básico, la xenofobia racista incorpora una interpretación típicamente «monoteísta» que instituye, explícitamente o no, una jerarquía unitaria ligada a criterios pretendidamente objetivos, que en realidad no es más que la proyección de valores particulares. Este enfoque equivale a situar la pertenencia propia como algo «objetivamente» superior, sin ser consciente de que la superioridad que se atribuye no es más que una proyección ideal puramente subjetiva basada en la ausencia radical de «sentido diferencial», definido por Georges Heuse como «la aptitud de percibir la relatividad de estructuras biopsicológicas y de instituciones psicosociales en el tiempo y el espacio».

Interpretación típicamente «monoteísta» tal como acabamos de decir. La actitud racista aparece pues directamente ligada a la convicción, al menos implícita, de que sólo existe *una* verdad, una verdad *única*, idea que tiene su origen en el monoteísmo: el postulado de la existencia de un dios único implica la existencia de una verdad única. Se encuentran reunidas a la vez las condiciones de justificación de una intolerancia absoluta hacia aquellos que, no estando en la verdad, se encuentran en el error —un error también absoluto y contra el cual, llegado el caso, todos los medios de coacción y de exclusión pueden ser empleados. Tener el convencimiento de que se tiene el monopolio de la verdad abre así la vía a inquisiciones y masacres. Sabido es que la Iglesia, sólo limitada por la relativa debilidad de los medios de que disponía, no se privó de ello a lo largo de su historia. ¿No da Yahvé en la Biblia ejemplo al desencadenar el diluvio contra una humanidad que no le dio satisfacción? En los tiempos en que reside en casa del rey filisteo Akish, David practica también el genocidio (I Samuel, 27, 9). Moisés organiza la exterminación del pueblo madianita (Números, 31, 7). Josué masacra a los anaquitas (Josué, 11-12, 21-22). «En tu bondad, aniquila a mis enemigos», dice Jeremías a Yahvé (Salmos, 138, 19).

---

* Cf., por ejemplo, Levic Jessel, *The Ethnic Process. An Evolutionary Concept of Languages and Peoples* (Mouton, La Haya 1978), donde habla de la «biological need for ethnics neighborhoods» y deja entender que «the ethnic process... is most likely reflected in brain tissu funcion» (p. 200).

«En las ciudades de esos pueblos que el Eterno, tu Dios, te va a dar en posesión —leemos en el Deuteronomio—, no dejarás con vida a nada que respire» (Deut., 20, 16).

Además, por el mismo hecho de propagar la idea de una verdad única, el monoteísmo tiende a devaluar al Otro en beneficio de Cualquier Otro. Tiende a borrar las diferencias entre los individuos y los pueblos, haciendo que parezcan secundarias por ser «demasiado humanas». «Todas las naciones del mundo —leemos en el libro de Isaías— son ante Dios inexistentes» (Isaías, 40, 17).

Por último, recordaremos a título indicativo que la tradición bíblica atribuye a los tres hijos de Noé, Jafet, Sem y Cam, el origen de los europeos, de los asiáticos y de los africanos respectivamente, y que encontramos en el Génesis esta exclamación de Noé dirigida contra Canaán heredero de Cam, es decir, de la raza negra: «¡Maldito sea Canaán! ¡Que sea el esclavo de los esclavos de sus hermanos! ¡Bendito sea el Eterno, Dios de Sem, y que Canaán sea su esclavo! ¡Que Dios extienda las posesiones de Jafet para que habite en las tiendas de Sem, y que Canaán sea su esclavo!» (Gén. 25-27). Naturalmente, los segregacionistas americanos no dejaron pasar la ocasión de utilizar este ambiguo pasaje para intentar justificar la esclavitud.

Dicho esto, está claro que el etnocentrismo corresponde también a una inclinación natural del carácter humano. Mientras que la conciencia de uno mismo es inmediatamente transparente a sí misma, el Otro es ante todo percibido como un «objeto» que la conciencia interpreta —incluso instrumentaliza— a partir de unos datos siempre subjetivos. La tentación, pues, de interpretar al Otro como una proyección de uno mismo es grande, lo que puede llevar, en un momento posterior, a querer eliminar todo lo que no es conforme a esa proyección.

Esta tendencia a interpretar al prójimo a través de uno mismo es tanto más absurda cuanto prohíbe no solamente la comprensión del Otro, sino también la comprensión de uno mismo, en la medida en que sólo se puede ser plenamente consciente de la propia identidad al confrontarla con una variante exterior: necesitamos al Otro para saber en qué nos diferenciamos de él. El rechazo al Otro es, pues, también el rechazo al movimiento dialéctico que permite que Uno se construya y se transforme por medio de la confrontación positiva con el Otro. Jules Monnerot señalaba:

«a partir de un grado suficiente *de ignorancia del prójimo*, mi dios es el único». Es quizás también por lo que el universalismo, al mismo tiempo que conlleva la negación de la identidad de los otros, genera igualmente la ignorancia o la inconsciencia de la identidad propia en aquel que la enuncia.

El rechazo al Otro va de la mano del rechazo a lo que de ello resulta: el devenir dialéctico de los pueblos e individuos —en beneficio de una teoría del fin de la historia que, a fin de cuentas, hace coincidir la homogeneidad temporal y la homogeneidad espacial, parando el movimiento del mundo puesto en peligro por la diversidad de hombres.

A ello se añade, finalmente, de manera marginal, una especie de obsesión por la «pureza» —la raza se considera como «contaminada» por elementos «inferiores»—, obsesión que es todavía concebida bajo el punto de vista de la naturalidad: la «impureza» es una contravención del «orden natural» cuya observancia constituiría un requisito de salvación.

A dicha actitud xenófoba se opone la consciencia clara de la diversidad humana, de la relatividad de las normas, del carácter plural e inconmensurable del conjunto humano. Así lo escribe Robert Jaulin:

> La etnología debe plantear como postulado político general la existencia de la humanidad en plural. Una etnología tal está reñida con todos los grandes mitos unitarios, ya sean de derechas o de izquierdas [...]. No hay mayorías ni minorías, una civilización no se define de manera cuantitativa. Una civilización es una *cualidad*. Una civilización tiene un color, unos olores, una tierra, es movimiento, historia, y una etnia se circunscribe en ella.[2]

Paso ahora a las teorías racistas. No se trata aquí de hacer un historial, ni siquiera somero, por lo que me limitaré a poner de relieve algunos puntos que tienen en común. La principal característica de dichas teorías, la más criticable desde cualquier punto de vista, es su *reduccionismo*. La noción de raza es una noción de la sistemática de las ciencias naturales. El racismo no es más que una forma de reduccionismo biológico que, como tal, resta valor a la especificidad humana.

Hemos tenido a menudo ocasiones de recalcarlo: el hombre es un animal, pero no sólo es un animal: en él los factores biológicos sólo juegan un papel de determinante potencial; sólo definen un ámbito, un fun-

damento, una base. Único entre todos los seres vivos, el hombre no está íntegramente «condicionado» por su pertenencia a la especie —o a esta subespecie que es la raza. Su constitución biológica crea un conjunto de potencialidades que *informan* lo vivido sin que pueda reducirse a ellas. Siendo irreductible a dicha constitución biológica, el hombre como tal no depende de la naturaleza, sino de la cultura; no de la biología, sino de la historia.

La relación mecanicista que la teoría racista introduce entre raza y cultura, relación de causalidad simple, nos parece, por consiguiente, insostenible. Podemos decir con François Jacob, en cambio, que «contrariamente a lo que pretendieron los racistas, la herencia no determina la cultura. La herencia determina la capacidad de adoptar una cultura».[3] Del mismo modo podemos, sobre este punto, entender a Lévi-Strauss cuando afirma que «cada cultura selecciona aptitudes genéticas que, por retroalimentación, influyen sobre la cultura que había contribuido anteriormente a su consolidación».[4]

Apoyándose sobre el indiscutible parentesco entre el hombre y el animal, la teoría del racismo termina por unirse a esta opinión de Schopenhauer según la cual, «en el hombre y el animal, lo que es idéntico es lo principal, lo esencial» (*Sobre el fundamento de la moral*). En otras palabras, se construye sobre el postulado —en absoluto probado— de una reducción de la sociabilidad humana a la sociabilidad animal. Reduce así la historia a un simple epifenómeno de la biología. Por ello, la sociología se reduce a la zoología aplicada.

Como vemos, la teoría racista rechaza en su totalidad el corte que el monoteísmo instituye entre el hombre y el resto del mundo —empezando por el reino animal—, pero cae en el exceso contrario consistente en limitar al hombre a su condición animal. Mientras que el monoteísmo instituyó una «prohibición de entendimiento biológico» con el resto de los seres vivos, el racismo plantea esta simpatía, muy real al principio pero relativa, como determinante absoluto. Mientras que el «corte» monoteísta desconecta al hombre de la *physis* hasta el punto de abstraerlo totalmente de sus pertenencias biológicas, condenando al mismo tiempo lo que en él proviene de la naturaleza, el racismo niega esta ruptura hasta el punto de cuestionar la evidencia de lo específicamente humano y situar al hombre en una relación de no-individuación con respecto al animal.

Distinto en este punto del monoteísmo, el racismo teórico emparenta con él, en cambio, en otros ámbitos. Primero, porque adopta el escalonamiento unitario que hemos evocado más arriba, lo que le conduce, la mayoría de las veces, a proponer una jerarquía que diferencia estrictamente entre «razas inferiores» y «superiores». Además, porque el racismo no está alejado de una cierta metafísica ontológica en la medida en que, negando el carácter fundamental del hecho histórico, tiende a devaluar todo lo que en las sociedades resulta de la novación, de la transformación radical, de la aparición de formas nuevas, para sólo tomar en consideración los hechos de invariancia biológica. Las razas, desde esta perspectiva, se convierten en esencias estáticas. La historia, con todos sus avatares, no es más que el reflejo del juego conjugado de dichas esencias.

Por último, el racismo teórico representa un unilateralismo. Queriendo explicar el movimiento de la historia exclusivamente por medio de las influencias y de los antagonismos de raza, ocupa un lugar entre las doctrinas que postulan la existencia de un modelo explicativo global, de una «clave» o de una «gramática» universal —ya sea la de la raza, la economía, la sexualidad, el clima, etc.—, idea que contiene implícitamente la afirmación de la primacía de la razón teórica.

En este aspecto el racismo no se distingue esencialmente del marxismo. La teoría marxista lleva en última instancia a la *clase* de la misma manera que la teoría racista lleva en última instancia a la *raza*. El marxismo aspira a la devaluación o la destrucción de una clase o de una seudoclase, al igual que el racismo aspira a la devaluación o a la destrucción de una raza o de una seudo-raza. En el marxismo clásico, la noción de clase «objetivamente» superior —actuando en el sentido de la historia— puede compararse a lo que representa, para el racismo teórico, la noción de raza «objetivamente» superior, en un contexto igualmente simplista de la historia en el que, remplazando la raza por la clase, sustituye al mismo tiempo en su estructura y en su rigidez lo económico por lo biológico como factor explicativo global del devenir humano.

Hablar de razas «superiores» o «inferiores» resulta entonces doblemente absurdo. Primero porque un discurso semejante implica la existencia de un referente cultural universal —sin referente común, la diferencia, en efecto, no es jerarquizante—, y porque no hay ningún referente común que permita apreciar el valor intrínseco de los logros histórico culturales

de los diferentes pueblos: todo referente tomado como criterio es necesariamente la proyección de un sistema de valores particular. A continuación, porque un lenguaje tal equivale a inmovilizar en una relación absoluta transhistórica entidades siempre relativas, es decir, a negar el valor dinámico de las poblaciones y convertirlas en entidades platónicas provistas de coeficientes de «superioridad» unilaterales.

Mientras que el marxismo, al poner en tela de juicio la validez explicativa de lo biológico, se limita a proponer una vuelta *atrás* —al nivel de la física social—, nosotros pretendemos ir *más allá*, es decir, en definitiva, unir a los conocimientos de las ciencias de la vida y de la antropología aquellos conocimientos que permitan, por añadidura, delimitar las especificidades del hombre que se expresan en unas cuantas variaciones y rupturas, comportamientos y modelos, mitos y estructuras, lenguas y técnicas, hechos de conciencia y acontecimientos.

Quisiéramos hablar ahora de otra forma de racismo, más sutil quizás, pero igualmente nefasta. Se trata, en relación al racismo *de exclusión*, de uno que podríamos llamar racismo *de asimilación*. En efecto, hay varias maneras de destruir a un pueblo, de hacer desaparecer al *Otro*: la primera consiste en suprimirlo, la segunda en negar lo que le hace ser *otro*. Una forma corriente de genocidio, la más radical, reside en la exterminación física. Sólo citaré a título indicativo el que sin duda fue el mayor genocidio de la historia: la exterminación sistemática de los Indios de América: cerca de cien millones en América Latina, catorce millones en América del Norte. Otra forma de genocidio consiste en destruir las *bases de vida* de una población por medio de la desintegración de los fundamentos específicos de sus instituciones, de sus creencias, de sus valores sociales, culturales, morales, etc., desposeyéndoles de su identidad específica, de su herencia y, por ende, de su destino, personalidad y alma.

Los pueblos no son conjuntos azarosos, colecciones de individuos anónimos. Son conjuntos que, como tales, tienen sus propias particularidades ligadas a una herencia específica que cada generación tiene la labor de actualizar a su manera. Ahora bien, esas particularidades pueden perderse. También se las puede hacer desaparecer. Dicho procedimiento se llama aculturación (término creado en 1880 por el etnólogo americano J. W. Powells). Se puede ver como una forma privilegiada de alienación étnica o sociocultural consistente en la transmisión unilateral, en el seno de una

población determinada, de algunos valores, estructuras, símbolos o arquetipos que no se corresponden con su herencia. La aculturación moderna consiste en la pérdida de identidad colectiva, en su negación, su olvido, su rechazo —con el riesgo para una cultura de convertirse en lo que Jean Poirier llama «heterocultura».

Hacer creer a los europeos que son los herederos exclusivos de la «tradición judeo-cristiana» o, como se practicaba hace no tanto tiempo, hablar a los jóvenes senegaleses de sus «antepasados, los galos», es todo uno. Es un fenómeno de aculturación cuyas consecuencias son graves. En efecto, dicho fenómeno no se limita sólo a engañar a un pueblo. También lo obliga a adoptar un *comportamiento-simulacro*, un comportamiento esquizofrénico de *mimetismo autodestructor* que, en muchos casos, desemboca, bien en la inadaptación por desarraigo espiritual, bien en la despersonalización caricaturesca —que consiste en tratar de adquirir *realmente*, por medio de un comportamiento extremo, la personalidad correspondiente al modelo impuesto (lo que Arnold Mandel ha llamado el «ejercicio probatorio de virtud perfecta»).

Parece que, a este respecto, se debe hacer una distinción clara entre la *integración*, que no conlleva necesariamente el hundimiento de las identidades colectivas, y la *asimilación*, caracterizada esencialmente por la aculturación que, a fin de cuentas, desemboca en la *desaparición* de la experiencia vital específica. Así por ejemplo, el pueblo judío estuvo muy pronto confrontado con la doble amenaza del antisemitismo y del asimilacionismo que ponía en peligro, en el primer caso, su supervivencia, en el segundo, su identidad, y, en ambos, la *existencia* misma de su profunda singularidad.

En este racismo de asimilación encontramos con más nitidez aún la influencia empobrecedora de las doctrinas universalistas. Ciertamente todo racismo no es universalista. Pero todo universalismo tiene mucho de racismo latente en la medida en que pone como norma, como valor universal, la proyección desmesurada de un sistema particular de valores y de normas; en la medida, igualmente, en que se basa en un pensamiento que, en vez de ir de lo singular a lo universal, deduce al contrario la definición de todo particular de una concepción universal abstracta fundada a priori.

En nombre de la verdad única y de la igualdad de los hombres ante Dios, los misioneros quisieron bautizar como «hijos de Abraham» a los

chinitos, e imponer concepciones religiosas a los pueblos del tercer mundo y, con ello, valores socioculturales que les eran propios. Por su lado, las ideologías universalistas laicas no procedieron de distinta manera, exportando supuestas «leyes objetivas de la historia», supuestos «valores universales» en nombre de un absoluto racional unas veces llamado «Civilización», otras «Progreso», otras «Justicia» o «Verdad», pero que siempre reducía la diversidad humana, borraba las identidades colectivas y rezumaba aculturación.

Explícitamente o no, dichas visiones retomaban el *modelo occidental* como paradigma, como referente general, como verdad única. Ahora bien, en cuanto se contempla el modelo occidental como un modelo de valor universal, creamos objetivamente las condiciones para un nuevo racismo. Por una parte, como el «modelo occidental» evidentemente sólo nació en Occidente, se plantea la cuestión de saber por qué los otros pueblos no produjeron algo semejante, y la afirmación según la cual es «una cuestión de tiempo», de «clima», de «medio sociocultural», etc. posee un carácter especulativo que evidentemente sólo puede suscitar escepticismo. Por otra parte, tales enfoques implican la idea de que los otros modelos de desarrollo, los otros modelos de vida, son esencialmente transitorios, que deben desaparecer (lo que implica que son peores, luego inferiores) o, incluso, ser reducidos a formas «folclóricas» para disfrute del turista.

Etnocentrismo pues, tanto más temible cuanto se parapeta detrás de unas ideas «generosas» y unas nociones con mayúscula. En el siglo pasado, los misioneros y los administradores coloniales ambicionaban llevar «la civilización». Pero, tal y como señaló Alain Peyrefitte, «llevar la civilización y la cultura es considerar como inferiores la cultura y la civilización de los que queremos hacer "progresar"».[6] Y añade, «todas las ilusiones de los europeos provienen del hecho de no haber creído nunca seriamente en la existencia de otras razas y otras culturas; "civilizar" a un joven Negro, darle el modo de vida y los hábitos de pensamiento europeos, era, para los misioneros, sacarlo de la ignorancia y no de otra cultura».[*]

[*] A finales del siglo XIX, Jules Ferry declara: «La raza superior no conquista por placer, con el propósito de explotar al débil, sino de civilizarlo y ponerlo a su nivel». Bajo la Tercera República, la política de asimilación «colonial» fue la doctrina oficial. Su puesta en marcha coincide con el universalismo republicano —y también con la lucha contra las lenguas

El mismo Karl Marx fue uno de los que construyó un sistema seudo-objetivo en el que las diversidades culturales eran esencialmente percibidas como perturbadoras. Para él, «la historia de toda sociedad hasta nuestros días es una historia de lucha de clases». Palabras que obedecen a este mismo mecanismo mental que hizo decir a los teólogos que no hay una verdadera civilización fuera del cristianismo. Jean Baudrillard subrayó la cantidad de conceptos marxianos que dificultan la labor de concebir la diferencia de mentalidades y psiquismos contenidos en los discursos sociales.*

Por último, hay una forma sutil de racismo de la que me gustaría hablar. Es la que consiste en afirmar que todas las culturas tienen un valor eminente... a excepción únicamente de la nuestra. Aquí, el mecanismo del proceso es distinto. No hay un rechazo al Otro, sino, por el contrario, un *rechazo a uno mismo*. Dicho en otros términos, dejamos el ámbito de la *alterofilia* legítima para entrar en el ámbito de la *alteromanía*: declaramos publicamente nuestro amor a todas las culturas salvo la nuestra. En lugar de estar dirigida hacia el exterior, la alterofobia se vuelve así, de alguna manera, contra su propio autor. Un caso de alteromanía muy típico es, por ejemplo, el de esos investigadores que se preocupan, no sin razón, por las consecuencias lejanas de la erosión de las tradiciones entre los bororo y los dogón, pero permanecen impasibles como el mármol ante la erosión de las identidades colectivas europeas, lo cual nos lleva a pensar que dichas identidades les son del todo indiferentes.

Esta «alteromanía», heredera en línea directa del idealismo del «buen salvaje» de los salones del siglo XVIII, es la forma occidental del «odio a

---

regionales y los particularismos locales. En 1931, La Liga de los Derechos del Hombre ve en la «colonización democrática» el ejercicio de un «derecho de primogenitura» que corresponde a la idea de difundir por todo el mundo las ideas de 1789. En referencia a este tema podríamos citar un sinfín de declaraciones. No es menos extraordinario el hecho de que entre los primeros adversarios del colonialismo figuren firmes críticos del igualitarismo; Gustave le Bon, Léopold de Saussure, Oswald Spengler, etc. Engels, por su parte, saludaba la conquista de Argelia como una victoria de la «civilización» sobre la «barbarie»...

* Conocemos, por otro lado, el antisemitismo del joven Marx, así como sus comentarios racistas contra Ferdinand Lassalle. Marx declara que «ciertas razas... son más favorables que otras a la producción» (*Oeuvres*, t. 1, Pléiade, Gallimard, 1963, p. 239). Se declara convencido de que «el tipo negro ordinario no es más que la degeneración de un tipo muy superior» (carta a Engels, 7 de agosto de 1886), etc.

uno mismo» *(Selbsthass)*. La etnología no se considera ya como un discurso *sobre* el Otro, sino, pura y simplemente, como el discurso *del* Otro. Caemos en un etnocentrismo inverso que conduce, como señala Raymond Aron, a ver en las sociedades calificadas como «primitivas» la norma «a partir de la cual deberíamos valorar los méritos de las sociedades supuestamente civilizadas».[6]

Por mi parte diré que «rostro pálido no debe tener la lengua de doble filo» —y que no debe, pues, mantener un doble lenguaje. No se puede ser a la vez hiperconservador para con los otros y ultrarrevolucionario para con uno mismo. Felicitarse por ver a los negros americanos redescubrir sus raíces y burlarse de los esfuerzos de los europeos por recuperar las suyas. Preconizar para unos el matrimonio endogámico y desaconsejarlo, o incluso prohibirlo, a otros. La aculturación de los esquimales y de los indios no es ni más ni menos condenable que la aculturación alienante de los europeos por el modelo americano...

Precisamente desde esta perspectiva —y con esta lógica— Thierry Maulnier planteó las siguientes cuestiones:

> ¿Hay que considerar que lo que es deseable a más o menos largo plazo es el mestizaje universal, la desaparición de las diferencias, la humanidad reducida a un solo tipo morfológico y psicológico? Un particularismo «conflictivo» sería entonces eliminado. Pero, en ese caso, ¿qué sucede con la negritud? ¿Qué pasa con los amerindios y lo que subsiste de su cultura original? ¿Qué pasa con esas tribus lejanas, que con toda la razón suscitaron la atención de mi colega Lévi-Strauss y de otros sabios, esas tribus que merecen quizás vivir en su particularidad como tantas otras especies animales cuyo peligro de extinción nos conmueve? ¿Tienen ciertas etnias, en materia de identidad, derechos de los que otras carecen? ¿El derecho a la particularidad se otorga a ciertas ramificaciones del árbol humano y a otras se las deniega? ¿Y muy en especial a nosotros, desgraciados occidentales, únicos excluidos, parece ser, del derecho a la defensa de la identidad? Pero entonces, estamos ante la cuadratura del círculo: ¿cómo mestizarnos nosotros solos?[7]

Hoy día asistimos, especialmente desde el final de la Segunda Guerra Mundial, a una ola de uniformización, de nivelación considerable. Nuestro tiempo hipostasia lo Igual y no otorga a lo Otro más que un estatuto

de existencia superficial. Esta ola de uniformización está en relación con el progreso de una ideología igualitaria dominante que, al considerar que las diferencias entre los hombres y las culturas son transitorias o menores, tiene naturalmente tendencia a conmoverse sólo a medias por la erosión progresiva de las culturas diferenciadas; y por otra parte, con la expansión por el mundo del americanismo, es decir, de la ideología a la vez materialista y moralista de una «república universal» cuya heterogeneidad no deja ya lugar al consenso más que en el nivel de las *cosas*.

Frente a esta corriente no vemos razones para esperar en ningún otro lugar más que en la afirmación de las singularidades colectivas, la reapropiación espiritual de las herencias, la conciencia clara de las raíces y las especificidades culturales. Frente al proyecto de una «civilización planetaria que mutila, de hecho, las particularidades culturales»,[8] apostamos por la escisión del modelo único, ya sea por medio del renacimiento de las lenguas regionales, por la afirmación de minorías étnicas, o por fenómenos tan diversos como la descolonización —que marcó, en palabras de Jacques Berque, el fracaso de una tentativa de «mundialidad unilateral y falaz»—, la afirmación de la negritud, el pluralismo político de los países del tercer mundo, el renacimiento de una civilización latinoamericana, el resurgimiento de una cultura islámica, etc. Y, con Henri Lefebvre, interpretamos este juego de influencias como el efecto de una «lucha titánica en la que se enfrentan los poderes homogeneizantes y las capacidades diferenciales».

Ya sean concebidas como sistemas adaptativos, estructurales, simbólicos, normativos o ideacionales, etc., las *culturas* están en el centro de la actual reflexión sobre el hombre. Para nosotros, la cultura engloba todo lo que se añade a la naturaleza y, como tal, es consecuencia de lo que hay en el hombre de específicamente humano. Las culturas no están fundadas, en tanto *destinos* siempre renovados, sino sobre *identidades colectivas*, captadas por medio de un sistema de conocimientos, pero también de representaciones relativamente intuitivas. Están fundadas únicamente sobre el *derecho a la diferencia*, derecho a la diferencia individual desde luego pero, también y sobre todo, a la diferencia colectiva.

El derecho a la diferencia es un derecho, no una obligación. Pero como todos los derechos, tiene su contrapartida en deberes: reivindicar el derecho a la diferencia implica el deber de ejercer su práctica —y en primer

lugar, de encontrar en esta diferencia el origen de nuevas normas, ya que toda especificidad exige una definición y unos criterios que nos permitan ponerla en marcha. No se trata pues de volver al pasado, ni de dejar el progreso técnico y científico de lado, ni de preconizar una actitud de exclusión. Tampoco se trata de hacer de la conservación de las identidades colectivas un fin en sí mismo —una especie de «idolatría de los cromosomas»— sino un medio de reestructuración del destino de los pueblos, un medio de profundización de los valores constitutivos de la herencia.

Desde luego, nuestro antirracismo no es aquel que fingen preconizar unos movimientos supuestamente «antirracistas», que de hecho son universalistas y confusionistas, y que además se descalifican entre ellos. El antirracismo que preconizamos se manifiesta en dos planos: primero, en el plano teórico, recalcando las insuficiencias y los errores del reduccionismo biológico, del cual el racismo doctrinal no es más que una de sus formas, sin por ello caer en el reduccionismo macrofísico, homogeneizante, que se revela aún peor que el anterior como paradigma, sino desarrollando una teoría general de lo específicamente humano; segundo, en el plano práctico de los comportamientos concretos, desarrollando una educación para la diversidad. Una educación para la diversidad que no tenga por objeto debilitar los sentimientos de pertenencia, sino usarlos para confrontaciones positivas y fecundas; que no solamente ayude a admitir al Otro, sino que le aliente a perpetuar su diferencia, y que proponga a todos los pueblos construirse en su especificidad para intentar fraguar las más altas formas.

Algunos dirán quizás que este enfoque equivale a un repliegue sobre sí mismo. Es, según nuestra opinión, todo lo contrario. Si lo universal tiene un sentido, lo encontraremos a partir de la singularidad. En cuanto al universalismo, creemos haber demostrado que no es más que una subjetividad que se ha vuelto monstruosa —una subjetividad hinchada hasta el punto de imponerse como absoluto exigente para todos los pueblos. Así lo escribe Freddy Raphaël:

> Igual que un individuo tiene el deber de perseverar en el ser, toda colectividad humana tiene el deber de perdurar. Esta exigencia de perennidad no constituye en absoluto un reflejo propio de un clan,

> de un repliegue altanero sobre sí mismo, sino la toma de conciencia del carácter único del destino de cada grupo humano. [Art. cit.]

En una época en la que la asimilación amenaza, donde la teoría del «mundo unificado» *(one worldism)* tiende a progresar, donde el internacionalismo y el igualitarismo ocupan todavía un estatus dominante, necesitamos urgentemente denunciar la maldad y el error profundo de las posturas y de las teorías racistas, con el fin de que éstas no sean confundidas de nuevo con la legítima defensa de las singularidades y las identidades colectivas. Todos los pueblos, todas las razas, todas las culturas todavía conscientes de sí mismas, necesitan urgentemente unirse contra el único enemigo común: los que quieren destruirlas a *todas,* para imponerles, a todas, un mismo modo de existencia, un mismo ritmo, un mismo estándar de vida, una misma seudo-civilización empobrecedora y destructora. Tenemos la necesidad, la urgente necesidad, de crear una nueva cultura.

La «diferencia», idea antitotalitaria

La consigna de moda es «¡Viva la diferencia!». Desde la izquierda hasta la derecha, todo el mundo reivindica a más y mejor el «derecho a ser diferente». ¿Signo de los tiempos o política de «recuperación»? Vale la pena verla con mayor detenimiento.

Desde hace dos siglos, el mundo occidental vive bajo la enseña de una teoría «englobante»: el *igualitarismo.* Sus raíces son muy antiguas. Hay quien cree descubrirlas en la protesta de los profetas de la Biblia contra el «orgullo» de los poderosos. El cristianismo afirma, por vez primera en Europa, que, más allá de las cualidades y los defectos de cada uno, todos los hombres son idénticos por su esencia. Pero esa igualdad era sólo «ante Dios». Ha hecho falta más de un milenio para que la idea baje a ras de tierra y las ideologías nos ofrezcan su versión «profana».

Con la revolución de 1789 no sólo cambia el paisaje social; también se modifican los objetivos que toda sociedad tiene el deber de fijarse. En adelante, ya se puede implantar el paraíso en la tierra. Al menos eso se imaginan. Lo terrenal y la esperanza en el mañana sustituyen al *más allá.* Paralelamente, se afirma con fuerza la igualdad de los hombres, no ya en la esfera metafísica, sino en la muy concreta de los negocios humanos.

La célebre declaración de 1791 proclama que «los hombres nacen libres e iguales en derecho». En cuanto a la «libertad» del nacimiento, se trata todavía de un deseo piadoso. En cuanto a la igualdad, la fórmula «iguales en derecho» introduce cierta restricción, a partir de la cual va a

elaborarse la teoría del liberalismo clásico. Pero ahí aparece también en germen otra idea, la de una auténtica igualdad de condiciones, una igualdad *consumada* en todos los terrenos.

Idea generosa, muy apropiada para seducir a revolucionarios y pensadores, está ya presente en el siglo XVIII en los filósofos anglosajones y franceses. Se expresa en forma de una nueva antropología, una antropología soñada, en la que el condicional y el imperativo son conjugados ingenuamente en indicativo. Locke afirma que, al nacer, el espíritu de todo hombre es una «tabla rasa»: las diferencias que entre ellos observamos son exclusivamente fruto del medio. A su vez, Helvecio dice que «el espíritu, el genio y la virtud son producto de la instrucción». Jean Jacques Rousseau escribe en el *Emilio*: «La naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo vuelve desgraciado». Jaucourt proclama en la *Enciclopedia*: «La igualdad natural se basa en la constitución de la naturaleza humana, común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera... De este principio resulta que todos los hombres son naturalmente libres.» El celo igualitario se nos revela así desde un principio como preñado de un nuevo totalitarismo. Para los ideólogos del siglo XVIII (y quienes van a sucederles), los hombres son iguales porque su naturaleza es radicalmente la *misma*, siempre y en todas partes. Son las desigualdades las que producen las diferencias; y, en una sociedad en la que reine la igualdad, desaparecerán.

En adelante, la misión de los partidarios de la igualdad va a consistir en una «emancipación» de tipo universalista, que se resolverá en una radical negación de la diversidad humana. Al proclamar la supresión de la esclavitud, la Revolución declara que los negros son «hombres como los demás». Expresión ambigua, que encierra a la vez una esperanza de liberación y un peligro de despersonalización. Otro tanto ocurre con los judíos, a quienes los revolucionarios proponen una emancipación basada en la asimilación: lo tendrán todo como ciudadanos, nada como pueblo.

Este mismo impulso moverá a las repúblicas hasta nuestros días. No olvidemos que la colonización estaba destinada en teoría a hacer partícipes a los «indígenas» de los beneficios de la democracia universal, considerada como el único sistema de «progreso». Fuimos a «civilizar»a los países del Tercer Mundo como antes habíamos ido a «evangelizarlos»; para proponerles un modelo de vida, una estructura social, un modo de pensar

que no eran necesariamente los suyos. Al mismo tiempo, a impulsos del jacobinismo, se pasaba el rodillo igualador, acabando con las lenguas, las culturas y las tradiciones locales. En Bretaña, bajo la III República, estaba «prohibido escupir en el suelo y hablar bretón».

Es esta forma de igualitarismo universalista la que hoy toca a su fin, tras desembocar en un fracaso. No sólo no llegaron a ver la luz los monótonos falansterios con que soñaban Fourier y Babeuf, sino que por todas partes han resurgido las diferencias, a veces en las formas más inesperadas. La descolonización se ha hecho en nombre del «derecho de los pueblos a disponer de sí mismos». ¿Y qué es este derecho sino la reivindicación para cada pueblo de la facultad de determinar su destino en función de sus particulares objetivos y sus propias normas? Dentro de los mismos Estados europeos, el renacimiento y la afirmación de los regionalismos han sido provocados por un deseo análogo de arraigo, de particularismo, de rechazo de una «universalidad» niveladora y despersonalizante. «Aspiramos a la identidad» —escribe el etólogo Robert Ardrey— «como la planta aspira a la luz».

La vida moderna ha acentuado aún más esquilma las identidades personales y colectivas. En las grandes ciudades, el anonimato se ha convertido en regla, y con él la dificultad para comunicarse, para recibir lo que un hombre puede tener de común con otros y lo que le distingue de ellos. La aspiración a la «diferencia» que hoy vemos en nuestras sociedades no es otra cosa que un deseo, a veces confuso, de acabar con una civilización masificada, cada vez más unidimensional.

Por su parte, las ciencias, a medida que se desarrollaban, iban echando por tierra la hermosa antropología de los filósofos del XVIII. No sólo los hombres no son al nacer como «tabla rasa» o cera virgen, sino que no hay un hombre igual a otro. Somos todos diferentes hasta en las fibras más tenues de nuestro ser, y es incluso porque somos desiguales por lo que existimos como tal especie humana. «La diversidad» —dice también Robert Ardrey— «es la materia de la evolución, puesto que es entre la diversidad de los seres donde la selección natural lleva a cabo su elección» (*La loi naturelle*, Stock, 1971). Hans J. Eysenck, director del Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres precisa: «No hay modo de hacer a los hombres iguales: semejante objetivo es absurdo en sí mismo, porque toda la biología se basa en la diversidad. Es ella la que asegura la supervi-

vencia cuando, en el curso de la evolución, las condiciones cambian. Si todos los seres fuesen iguales, no habría posibilidad de cambio». (*L'inegalité de l'homme*, Copernic, 1977.)

*

Ya se trate de una evolución general de la opinión o del simple movimiento natural del saber, nos hallamos, pues, ante un fenómeno irresistible, reflejado en la moda del «derecho a la diferencia». Es también el fenómeno que las ideologías igualitarias y universalistas intentan hoy «recuperar» del modo más burdo. En el verano de 1977, uno de los temas para el examen final del bachillerato era: «Los hombres diferentes ¿son desiguales?». Observamos así cómo se dibuja una nueva táctica, ya abundantemente explotada. De creer a ciertos teóricos y a un montón de comentaristas, los hombres son todos diferentes, pero iguales. Al parecer, la diversidad no tiene nada que ver con la desigualdad. Todos los hombres son diferentes, pero, por así decirlo, igualmente diferentes.

Es bien sabido que las «revisiones» se llevan siempre a cabo por etapas. Pasar sin transición de la afirmación igualitaria al reconocimiento del hecho de la desigualdad no podía dejar de acarrear reticencias y lamentaciones. Se busca entonces conciliar lo inconciliable. Se reconocen las diferencias, su naturaleza irreductible, eternamente rebelde a cualquier acondicionamiento en función de un esquema único, pero no por ello deja de afirmarse que esas diferencias pueden, no obstante, ser modificadas, que son de naturaleza transitoria y, sobre todo, que resulta «impensable» que «justifiquen» las jerarquías. Se trata sólo de un juego (bastante ingenuo) de palabras. Decir que los hombres son diferentes pero iguales equivale a decir que, *a pesar de* sus diferencias, se ha decidido *considerarlas del mismo modo*. Pero ello no significa que sean «iguales».

Aquí es preciso abandonar el mundo tranquilizador de los conceptos puros platónicos. Una diferencia no es algo abstracto, sin relación con la realidad. Se trata de una noción vivida. Ahora bien, desde el momento en que las diferencias son efectivamente vividas, percibidas como tales, y no sólo imaginadas, implican perspectivas, clasificaciones y jerarquías. No una jerarquía única, que haría que una sociedad se pareciese a la lista de aprobados del politécnico o del ENA, sino jerarquías múltiples, complejas, entremezcladas, que dan a las sociedades un carácter orgánico y vivo.

No todas las diferencias son jerarquizantes, pero hay muchas que lo son. Los criterios de clasificación de los hombres son eminentemente variables según las esferas, las funciones, las épocas y los lugares, pero existen siempre. «Varios seres iguales —había dicho ya Julius Evola— no serían varios sino uno. Querer la igualdad de varios implica una contradicción en los términos.»

Cierto que detrás de algunas afirmaciones interesadas sobre la «igualdad en la diferencia» se oculta quizás una intención menos confesable. Y un nuevo peligro totalitario. Juan Bautista Vico, inspirador de Montesquieu, decía: «Los hombres empiezan por querer la libertad de los cuerpos; después la de las almas; es decir, la libertad de pensamiento, y la igualdad con los demás; más tarde quieren sobrepasar a sus iguales, y, por último, colocar a sus superiores por debajo de ellos». (*Scienza Nuova*, II, 23.)

Veinticinco principios de «moral»

No me gusta gran cosa la «moral». Conozco demasiado su *genealogía* (que considero suficientemente esclarecida por Nietzsche). Por otra parte, tiendo a considerar que hay tantas «morales» como *niveles* de humanidad posibles, lo que supone un número bastante respetable. En cambio, sí creo mucho en los *principios*, que pueden ser también reglas de vida. (Todo devenir histórico va del *mito* al *principio*, por el rodeo de una idea.) Por lo que puedan valer, he aquí los míos; espero no serles infiel con demasiada frecuencia.

1. *El hombre es el compañero de Dios*, su socio para lo bueno y lo malo. Ambos crean en común. Dios no está por encima ni fuera de nosotros. Tampoco se encuentra más allá de nuestras sensaciones. Lo importante no es creer en Dios, sino obrar de tal modo que Él pueda creer en nosotros. Encontrarlo e identificarlo en nosotros, desvelarnos como Él. Cuerpo y alma son una sola y misma cosa. Someter el uno a la otra, contraponer ambas nociones, son actitudes procedentes de una misma enfermedad del espíritu. Un Dios que no se comporta como tenemos derecho a esperar merece ser repudiado, a condición de que quien lo repudia haya dado lo mejor de sí mismo.

2. *No basta con haber nacido, hace falta también ser «creado»*. La creación es posterior al nacimiento; sólo podemos ser «creados» por nosotros mismos. Así es como uno se da un *alma*. El maestro Eckhart habla de «autocreación» (*Selbstschöpfung*): «Fui causa de mí mismo, pues quise ser

yo y no fui ninguna otra cosa. Fui lo que quise, y lo que quise eso fui». En los Eddas (*Hávamál,* V) hay una *imagen* de Odín en la que se ofrece en sacrificio a sí mismo. Un pueblo instaura una *cultura* cuando se convierte en causa de sí mismo, cuando sólo en sí mismo (en su tradición) encuentra la fuente de una perpetua novedad. Otro tanto ocurre con el hombre: debe hallar en sí mismo las causas de sí y los medios para superarse. (Un jefe de Estado es decadente cuando tiene su autoridad de otro, de algo distinto a la trascendencia de su propio principio.)

3. *La virtud no es un medio* referido a algún fin último. Es en sí misma su propio fin, su propia recompensa. La *reconquista interior* o reconquista de uno mismo es el punto de partida tanto de toda búsqueda como de toda conquista. Y, para empezar, el reconocimiento y redescubrimiento mutuo del *animus* y el *anima.* Establecer sobre nosotros mismos un imperio *soberano.* Ser para uno mismo su propio objeto. Obedecer al Señor que hay en nosotros, a la vez que mandamos al Esclavo que también hay en nosotros. Búsqueda del justo medio.

4. Ser uno mismo no basta como consigna. Es preciso también *llegar a ser lo que uno puede ser, construirse* en función de la idea que uno se hace de sí mismo. No estar nunca satisfecho de sí. Querer cambiarse antes de querer cambiar el mundo. Estar más dispuesto a aceptar el mundo como es que a aceptarme como soy. Desarrollar, entre nuestras potencialidades, aquellas que nos hacen específicamente humanos. Y, entre éstas, las que nos hacen ser nosotros mismos. Una *voluntad* fuerte nos permite ser lo que queremos, sin que importe lo que éramos. La voluntad prima sobre cualquier determinismo, incluso el del nacimiento, a condición de ser capaces de querer. Y, ante todo, cultivar la energía interior, esa energía de la que «puede dar tantas pruebas la hormiga como el elefante» (Stendhal), y que nos permite ser en invierno aquello por lo que retorna la primavera.

5. *Fijar nuestra propia norma, y atenernos a ella.* Tomarnos como ley, a condición de no luchar contra esa ley (lo que no impide dar nuevas dimensiones a la *perspectiva* elegida). No ceder. No plegarse. Continuar cuando no hay razones para hacerlo. Ser fieles a las causas traicionadas, serlo por quienes no lo han sido. Ser *también* fieles a quienes ya no lo son. Defender contra todos y aun contra uno mismo la idea que uno se hace de las cosas y que querría poder hacerse de sí mismo.

6. *No tomar «posesión» de los demás hasta no haber tomado «posesión» de uno mismo*: obligarse a sí mismo, condición primera del derecho a obligar a los demás. También: soportar a nuestros contemporáneos tras habernos soportado a nosotros mismos. El hombre de calidad tiene ante todo exigencias para consigo mismo, el hombre del común no las tiene más que frente a los demás (Confucio). El poder debe basarse en la superioridad, no la superioridad en el poder. Los que dirigen tienen derecho a poseer, pero los que poseen no tienen por ello necesariamente derecho a dirigir. El hombre de calidad está más allá de los despotismos; domina a los dominadores por caminos que le son propios. «Una nueva nobleza es necesariamente opuesta a todo lo que es populacho y déspota.» (Nietzsche.) Cuanto más alto se sube, más solo se camina, y más debe uno contar consigo mismo. Los que están arriba son responsables de los que están abajo, y deben *responder a lo que de ellos se espera*. Sólo tienen «privilegios» en la medida en que es realmente posible descansar en ellos; de lo contrario, todas las rebeliones son *justas*. Seguir libremente a quienes nos son superiores: orgullo de haber encontrado un Señor (Stefan George). La contrapartida de la sumisión no es el dominio, sino la protección. Se tiene el derecho de obedecer y el deber de mandar(se), no a la inversa. Proclamar el deber de tener derechos, y el hermoso derecho a tener deberes.

7. *El mundo es tragedia inconmensurable*. Toda existencia es trágica, toda afirmación lo es también. El mundo es un caos, pero podemos darle una *forma*. Lo que hacemos no tiene más *sentido* que el que nosotros le demos. Contrapartida: todo repercute en todo. Nuestros gestos más íntimos tienen consecuencias en las partes más remotas del universo. El mal carece de existencia *positiva*. Es una simple limitación de lo que deviene, una limitación de la forma que los seres dan al mundo. Una pura, una eterna negación.

8. *Merecemos todo lo que nos pasa*, individual y colectivamente. Pasado cierto umbral, no hay ni suerte ni azar: la fuerza de nuestros adversarios no es nunca, en último análisis, más que nuestra propia debilidad. En consecuencia, no sólo aceptar, sino *querer* lo que sucede. Querer lo que sucede desde el momento en que no hemos podido impedir que ocurriera. No resignación, sino mantenimiento de nuestra propia libertad. *Amor fati*: el único medio de obrar cuando no se puede ya obrar. Estoicismo: la única

conducta posible cuando las otras ya no lo son. Hacer de modo que aquello sobre lo que nada podemos tampoco pueda nada sobre nosotros (Evola).

9. *En el principio fue la acción.* Las cosas grandes y fuertes no tienen razón de ser; por eso deben ser hechos (pero no todo lo inmotivado es necesariamente grande y fuerte). Lo verdaderamente importante es la acción, no quien la emprende; la misión, no quien la cumple. Contra el individualismo, por una *impersonalidad activa.* Lo que uno *debe* hacer no se explica en términos de motivación. Nobleza calla.

10. *El honor: no faltar nunca a las normas que uno se ha dado.* La imagen que uno se hace de sí mismo se convierte en verdadera —cosa evidente— desde el momento en que uno se conforma a ella. A partir de entonces, poco importa que se trate de una «imagen» o de una «realidad»: ambos términos se confunden. La idea se hace carne: tal es la auténtica encarnación del Logos. Toda promesa obliga, y no hay circunstancia que exima de esa obligación. Poder estar orgulloso de uno mismo: el mejor medio para no tener que avergonzarse de los demás.

11. *El estilo es el hombre.* La liturgia cuenta más que el dogma. Lo bello nunca está mal. Más vale hacer bien cosas mediocres que mal cosas excelentes. El *modo* en que se hacen las cosas vale más que las cosas mismas. El *modo* como uno vive sus ideas vale más que esas ideas. El *modo* en que se vive vale más que lo que uno vive, y a veces más que la vida. Más sencillez que modales, dan un palurdo; más modales que sencillez, un pedante; tantos modales como sencillez, un hombre de calidad (Confucio).

12. Nietzsche: «¿Qué es lo noble? Buscar las situaciones en que se impone tomar una actitud. Dejar para la mayoría la felicidad, esa *felicidad* hecha de sosiego, virtud, comodidad y mercantilismo a la anglosajona. Buscar instintivamente las responsabilidades más pesadas. Saber hacerse enemigos en todas partes, y en el peor de los casos, serlo uno mismo».

13. *Anteponer el deber a las pasiones, y las pasiones al interés.* Llevar a cabo «buenas acciones» para conseguir la salvación, ir al cielo, etc., es también servir a los propios intereses. Hacer lo que uno debe, no lo que a uno le gusta. Para eso hace falta un *aprendizaje*: el hombre necesita reglas para hacerse a sí mismo, porque es infinitamente maleable. El trabajo como *servicio*, el deber como *destino*.

14. *Conseguir y rehacer sin descanso la armonía vital entre las contingencias y los principios.* Hacer de modo que los actos sean conformes a las palabras. Aquel cuyas palabras desmienten sus actos no es más *dueño* de sí que aquel cuyos actos desmienten sus palabras. Ser sincero no consiste en decir la verdad, sino en volcarse por entero, sin segundas intenciones en cuanto uno emprende.

15. *No arrepentirse, sino aprender.* Hacer todo lo posible por no causar daño. Si uno lo causa, no tratar de justificarse. Las justificaciones que uno se da son otras tantas huidas frente a uno mismo. El arrepentimiento no trata de borrar la falta, sino de tranquilizar la conciencia. Devolver bien por bien, *justicia* por mal. (Si se devolviese bien por mal, ¿qué daríamos a cambio del bien, y qué valor tendría?)

16. *No perdonar nunca; olvidar mucho. No odiar nunca; despreciar a menudo.* Sentimientos plebeyos: el odio, el rencor, la susceptibilidad, la vanidad, la avaricia. El odio, lo contrario del desprecio; el rencor, lo contrario del olvido; la susceptibilidad y la vanidad, lo contrario del orgullo; la avaricia, lo contrario de la riqueza. De todos estos sentimientos, el más despreciable es el *resentimiento.* Decía Nietzsche: «Se acerca el tiempo del más despreciable de los hombres, el que ni siquiera es ya capaz de despreciarse a sí mismo».

17. *Contra el utilitarismo.* Con los hombres ocurre como con los ejércitos. Los soldados que para luchar bien necesitan saber por qué luchan son ya malos soldados. Los hay aún peores: los que necesitan estar convencidos de que su causa es la buena. Y peores aún: los que sólo luchan cuando tienen posibilidades de vencer. Cuando uno *debe* emprender algo, sólo de modo secundario se ocupa de saber si la empresa puede o no ser coronada por el éxito. La máxima del Taciturno es la *clave* del grabado de Durero *El caballero, la muerte y el diablo.* Pero no basta con emprender sin estar seguro de vencer. Es preciso emprender incluso cuando se está seguro de fracasar, y precisamente por ello: porque permanecer fiel a las normas que uno se ha dado es entonces la única manera honorable de salir del trance. Piénsese en el «soldado de Pompeya» (Spengler), o en el ejemplo de Régulo. Querer hacer como el contrario con el pretexto de que le ha resultado bien, es *convertirse* en ese contrario, no ser diferente de él. Hay bajeza desde el momento en que uno (se) pregunta «para qué sirve

eso», «qué se saca con ello», «qué nos obliga a hacerlo». No hay mayor absurdo que el de intentar conservar a cualquier precio una vida que vamos a perder *de todos modos* (apólogo de los perros vivos y los leones muertos).

18. *Tanto la virtud como el vicio sólo pueden ser patrimonio de una élite.* Ambos exigen la *misma* capacidad de autodominio, y dependen menos de la «moral» que de la pura voluntad. La libertad de hacer algo va siempre unida a la libertad *frente* a ese algo. En otros términos, sólo hay que *querer* las cosas a las que uno se siente capaz de renunciar. Julius Evola: «Te está permitido hacer algo en la medida en que puedes también abstenerte de hacerlo [...]. Te está permitido querer algo —y obtenerlo— en la medida en que eres capaz de abstenerte de ello».

19. *No tratar de convencer, sino más bien de despertar.* La vida encuentra sentido en lo que es *más* que ella, pero no está *más allá* de ella. Lo que es más que la vida no se expresa en (y por) palabras, *pero se siente* a veces. Dar preferencia al alma sobre el espíritu, a la vida sobre la razón, a la imagen sobre el concepto.

20. *El lirismo* puede servir de regla «moral», a condición de que hayamos tomado como *relación* esencial de la existencia, no la del hombre con el hombre, sino la del hombre con el universo. (El único modo de solidarizarse con el mundo desde arriba es hacerse por analogía con él.) Los grandes jefes de Estado son los que hacen que los pueblos puedan pensarse de una manera lírica.

21. *El presente actualiza todos los pasados, potencializa todos los futuros.* Aceptar el presente, mediante la asunción jubilosa del instante, es poder gozar *a un mismo tiempo* de *todos* los instantes. Pasado, presente y futuro son las tres perspectivas, *igualmente actuales*, conferidas a todo momento del acontecer histórico. Romper definitivamente con la concepción lineal de la historia. Cuanto hacemos compromete a lo que ha acontecido con el mismo motivo que a lo que está por venir.

22. Fin *de la vida: poner algo importante entre uno y la muerte.* Tanto la época como la sociedad pueden impedírnoslo. La sociedad tiene dos modos de volvernos locos: exigir demasiado o no proponer lo bastante. Hay hombres para los que ambas cosas pueden ser una misma.

23. *Soledad.* Saber ser del partido de la estrella polar; la que sigue en su sitio mientras las demás giran. La paz reside en el centro del movimiento (Jünger), en el eje de la rueda. Cultivar en nosotros lo que el hombre de calidad conserva, inmutable, en todas las situaciones: el *yen* confuciano, el *purusha* de los arios, la *humanitas* de los romanos, el núcleo íntimo del ser.

24. *No hay más piedad auténtica que la filial, extendida a los antepasados, a la estirpe y al pueblo.* Cuando Jesús afirma que José no es su verdadero padre —que es el hijo de un Dios único, el hermano de todos los hombres—, inicia el proceso de negación de la paternidad. Nuestros antepasados muertos ni están espiritualmente muertos ni han pasado a otro mundo. Están a nuestro lado, en muchedumbre invisible y ruidosa. Nos rodean mientras ven su futuro perpetuado en su descendencia. Por eso se justifica el culto a los antepasados, y el deber de hacer respetar su nombre.

25. *Todos los hombres de calidad son hermanos*, cualquiera que sea su raza, su país y su época.

La decadencia y caída de las civilizaciones

EN 1938, Henry de Montherlant, refiriéndose a las declaraciones de un inglés de su tiempo, exclamaba: «¡Los franceses no son gente con la que se pueda salir a cazar un tigre!». En 1972 podemos leer en *Le petit libre rouge des écoliers et lycéens* [El pequeño libro rojo de los colegiales y bachilleres]: «Los adultos son tigres de papel».

Los jóvenes contestatarios de hoy día parecen al fin decididos a salir a la caza del tigre. Pero a la caza del tigre de papel. En uno de sus últimos trabajos, Montherlant, resumía de una manera impactante la evolución que sufrió nuestra civilización en unos siglos. En tiempos, dice, se daba en espectáculo esclavos ebrios a los hijos de los hombres de bien con el fin de que estos niños supieran lo que no les convenía ser. Después llegó el momento en que a estos mismos niños se les siguió mostrando esclavos ebrios, pero esta vez para darles ejemplo de lo que debían ser. Estamos en la época en que esclavos muestran a sus hijos a los últimos hombres de bien, diciéndoles que eso es lo que no deben ser.

En eso consiste una sociedad en declive.

¡La decadencia! Vieja discusión. «La caída de las civilizaciones es lo más impresionante y, a la vez, lo más sombrío de todos los fenómenos de la historia. Asustando los espíritus, esta desgracia alberga algo tan misterioso y grandioso que el pensador no se cansa de considerlo, estudiarlo, y dar vueltas en torno a su secreto.»

Así comienza el célebre *Essai* de Gobineau.

Es en efecto una realidad, un hecho que llama nuestra atención, que hiere nuestra sensibilidad, contra el que quisiéramos protestar y que, sin embargo, se impone a nosotros, pues es un hecho que las civilizaciones son mortales. Que llega un momento en el que, a menudo por razones difíciles de entender y más aún de analizar, las grandes culturas dejan poco a poco de crecer y desarrollarse, y parecen, por el contrario, agotadas hasta el punto de no recobrar nunca un segundo aliento; envejecen, flaquean y, después, mueren.

Pero la muerte de las civilizaciones es como las otras muertes: las hay de varios tipos. Algunas mueren por extinción, otras por agotamiento, algunas quizás de aburrimiento. Sólo algunas de muerte violenta. No exageramos diciendo que hay algunas que se suicidan (a veces obedeciendo órdenes cuando se les ha inducido sutilmente a hacerlo). En cualquier caso, ninguna desaparece de la forma ideal evocada por Montherlant: «Felices aquellos que mueren sin cháchara ni llantos, en la soledad sagrada en la que mueren los animales y los soldados en el fondo de un lejano hoyo provocado por un obús».

Las causas de este hecho son diversas. Puede ser la conquista, la fatiga, el abandono, la disolución, el olvido de sí mismo. El mundo grecorromano tiene como doctrina que los Estados, los pueblos y las civilizaciones perezcan esencialmente por el lujo, la desidia, la mala administración, la corrupción de las costumbres y el fanatismo. Pero éstos no son sino síntomas secundarios que sólo aparecen cuando el daño ya está presente. Pues una sociedad que se sumerge en el lujo, un ciudadano que se declara incapacitado para llevar las armas, un administrador que duda de cumplir con su deber o que no lo cumple en absoluto, una moral disoluta, los expansión de los fanatismos: todos estos fenómenos no son sino consecuencias.

Resulta difícil aislar una causa para convertirla en un factor explicativo global. E incluso sucede que lo que para unos es una causa de declive, puede ser, en otra parte con otra escala de valores, un motivo de éxito.

En uno de los capítulos de su *Essai*, Gobineau habla así de la corrupción:

> ¿Deben los fenicios su perdición a la corrupción que les corroía y que iban diseminando por todas partes? No, al contrario, fue esta corrupción el principal instrumento de su poder y gloria; desde el día en que, a orillas de las islas griegas, llegaban traficantes pillos,

> huéspedes facinerosos seduciendo a las mujeres para hacer de ellas una mercancía y robando aquí y allá los productos que vendían corriendo, su reputación fue, a ciencia cierta, harto y merecidamente mancillada; ¡no por ello dejaron de expandirse y de disfrutar en los anales mundiales de un rango que su codicia y mala fe no contribuyeron a rebajar!

Y además hay que tener en cuenta la extenuación que produce la sangre. Seguramente, nunca tanto como ahora hemos podido constatar los terribles efectos de esta atroz guerra civil europea que fue la Gran Guerra de 1914-18.

Francia, y no solamente Francia, sino todos los países enfrentados fueron, durante cuatro trágicos años, verdaderamente desangrados. La huella que dejó este conflicto sobre los d'Annunzio, los Jünger y los Montherlant, es de lo más reveladora. Sólo ahora nos damos cuenta de que la Francia de principio de siglo era todavía una Francia gala, una Francia en donde los campesinos de cara redonda, pelo rubio y gruesos bigotes, eran todavía mayoría, donde formaban una especie de reserva humana, garantizando así una posibilidad de renovación que suponía la promesa más importante hecha a nuestro país. Ahora bien, esta promesa se cumplió, ya que los mejores, cualquiera que fuera el estandarte bajo el que se batían, fueron derribados por grandes golpes de la nada. La Francia franca empezó a morir entre 1789 y 1793. La desaparición de la Francia gala debió de empezar entre 1914 y 1918. Y estos vacíos que ya nunca han sido llenados nos abruman cruelmente.

La Gran Guerra, todos lo sabemos, fue el final de una época. Fue la última vez que se encontraron cara a cara, en las trincheras, hombres que profesaban las mismas virtudes y que hacían gala del mismo tipo de energía.

He aquí, por ejemplo, Wilheim Weidemann. Es estudiante de filología. En 1916 tiene veinte años. Escribe a su familia desde el frente de Flandes donde se encuentra para relatar la muerte de un amigo.

> No, no continuaremos solos nuestro camino —dice en su carta—. No podemos olvidarlo, podemos hablar de él [...], permanece nuestro, tal como fue, orgulloso y fiel. En lo sucesivo, podemos pensar sin horror que tras él, nosotros también deberemos pasar bajo la puerta sombría por la que nadie vuelve a pasar, que guarda su secreto y que, sin embargo, no nos separa de los muertos. La muerte no es una

> amiga, pero ahora la conozco tan bien que la puedo ver llegar tranquilamente [...]; me ha rozado a menudo, la he alcanzado a menudo sin pestañear, paso diariamente bajo el estruendo de los cañones y los silbidos de las balas y voy derecho hacia delante. La guerra me arrebató todo lo que podía arrebatarme; todo lo que me queda y por lo que lucho, nadie me lo puede arrebatar.

Le mataron el 13 de febrero.

En frente, he aquí Marc Boasson. Un cabo de infantería también de veinte años. Como Weidemann, como todos los soldados, envía cartas a sus allegados. Escribe:

> El pensamiento más horrible que se impone es aquel de la vanidad que conlleva una victoria, incapaz, por muy brillante que nos plazca imaginarla, de compensar a partir de ahora el despoblamiento de un país desangrado hasta la última gota. Francia y Alemania saldrán de la lucha agotadas por mucho tiempo. Francia, quizás por más tiempo aún. Por último, procuremos morir bien. Hoguera de Hércules, incendio de los Nibelungos, un extenso rubor heroico permanecerá en el cielo de la Historia, sublime y atroz como lo es, a veces, el deslumbramiento, en la sombra del crepúsculo, de líquidos inflamados que abrasan el horizonte.

El 29 de abril de 1918, seis meses antes del armisticio, él también murió.

Por supuesto, no pretendo que semejantes caracteres hayan desaparecido del todo, ni que acontecimientos más recientes no hayan tenido ocasión de revelar caracteres admirables, pero al final, con una distancia de cincuenta años, nos damos cuenta de que el espíritu del siglo ha cambiado.

Hubo un tiempo en que la guerra prolongaba la vieja tradición del honor, como todos los duelos acumulados desde la Antigüedad. La Gran Guerra fue, al mismo tiempo, la última de las guerras clásicas y la primera de las guerras totales. Está ya muy lejana la época en que Aquiles mató a Licaón mientras le decía *Alla philos* («¡Muere, amigo!»). La época en que se podía luchar sin experimentar necesariamente cólera u odio hacia el adversario, sino por el contrario, cierta estima, a veces, proveniente, precisamente, del hecho de que se luchaba contra él y de que éste respiraba al mismo nivel que el adversario.

Todas las causas del declive que acabo de enumerar son también efectos. Actúan las unas sobre las otras, de la misma manera que la droga hoy en día es a la vez la causa de cierto estado de ánimo, y la consecuencia de una época que produce la droga y multiplica drogadictos...

Sencillamente, tenemos la impresión de que llega un momento en que el motor que sostiene el eje de la civilización se ha roto. O, más bien, que ningún combustible lo alimenta ya. Sin embargo, el motor sigue girando, pero ahora lo hace en vacío, con un estrépito ensordecedor, creando la ilusión de que gira a la máxima potencia.

Las cosas, en general, se suceden lentamente. Fechar en diez, veinte o treinta años a merced de las conveniencias o las pasiones, los orígenes de un estado de ánimo que se introdujo sutilmente en la estancia es tarea vana. La institución de un verdadero mandarinato marxista en la universidad, por citar sólo un ejemplo, es la culminación de un trabajo lento emprendido, sobre todo, por los buenos maestros de escuela de la Tercera República, devotos servidores de su país, a veces admiradores del Imperio, fieles al combate contra las pretensiones clericales, pero que eran a la vez hijos espirituales de la Revolución, es decir, hijos del sueño y de la ilusión.

De igual modo que sólo debería sorprendernos en parte que un cuerpo como la Iglesia que fue, hasta en sus excesos y durante siglos, ejemplo de firmeza, de certeza y de continuidad, sea hoy día preso de convulsiones internas y esté asolado por la duda. En efecto, deberíamos ser conscientes de la paciente infiltración efectuada en este cuerpo hoy día enfermo que, progresivamente —nunca mejor dicho— ha remontado la corriente de la jerarquía.

En verdad la decadencia tiene orígenes lejanos. Tan lejanos que perderíamos el tiempo situándolos en un lugar preciso de la historia, tan cierto es que, a fin de cuentas, porque la vida es así, todo poder comienza a perderse el mismo día que ha sido conquistado.

Pero si es imposible precisar cuándo empezó el declive, al menos podemos señalar, de pasada, alguno de los síntomas que constituyen sus principales manifestaciones.

Para Jean Cau, una de las características de las épocas en decadencia es que todo está codificado, hasta —y sobre todo— lo que no debería estarlo. Porque las fuentes naturales, aquellas que deberían manar por si solas, están secas. Escribe así:

> En el hormiguero nadie tiene honor. Sólo hay unas reglas de funcionamiento. Unas leyes. Cuanto menos atañe la moral a cada individuo, más se multiplican las leyes. Incluso diría que el número de leyes es inversamente proporcional al sentimiento de honor de los que las deben acatar.

Además, están la mediocridad y la bajeza. No el bien o el mal, los cuales pueden ser ejercidos de una manera poderosa. Sino el rebajamiento.

Dice Montherlant que:

> El mundo romano sabía reconocer la grandeza que el mundo moderno no ve, que cuando la ve la ridiculiza, y que sitúa y exalta donde no se encuentra. Cuando un pueblo odia toda grandeza, ¡que su jefe se guarde de pronunciar tal palabra! ¡Aunque no hubiese hecho nada por la grandeza, su nombre sería aún demasiado! El pueblo le hará una piedra el día que le quisiera lapidar [*Le treizième César*].

De hecho, Montherlant había señalado que en la Francia de hoy día, en el cine, en el teatro, en todos los sitios públicos donde tiene lugar algún tipo de espectáculo, generalmente basta con que un personaje pronuncie una réplica algo extensa, un poco intensa, que diga algo noble o muy conmovedor, para que algunos en la sala se rían a carcajadas. Y se ríen a carcajadas sin ser conscientes de que, burlándose de sí mismo, un pueblo se arrebata para siempre el derecho a la palabra.

Y Montherlant añade que la actitud de los franceses frente a la guerra y la libertad puede resumirse así:

> Les da igual ser gaseados mañana o ser esclavos si se les concede hoy un aumento de un 10% (o si se les concede unas vacaciones en las que no sepan qué hacer y esperen con avidez la vuelta al trabajo). Dicho en otros términos, están apegados a sus pequeños placeres, hartos de ellos, hasta el preciso instante en que cae la primera bomba y, como las moscas sobre los excrementos, podamos atraparlas con dos dedos. Actitud que acompañaría con el epígrafe extraído del segundo discurso de los corintios a Lacedemonia, de Tucídides: «a aquel que no quiere prepararse, porque eso supone interrumpir su placer, le será pronto arrebatado ese placer por el que no quería prepararse».

Las sociedades en declive se corresponden con estos hormigueros a los que hace alusión Jean Cau. Corresponden al apogeo materializante, petrificante y solidificante del último estadio de la ilusión igualitaria.

Dichas sociedades ya no tiene jefes. No los quieren tener. Fingen creer que todo el mundo puede aspirar al título de jefe. Es decir, todo el mundo quiere mandar. Pero nadie quiere obedecer.

En *El tiempo de los esclavos*, Jean Cau añade: «cuando no quedan verdaderos líderes, toda la sociedad se compone de esclavos. Pero de esclavos tristes y vacíos. Y el burgués no es sino el esclavo ascendido y vergonzoso».

La decadencia, en cierta manera, se asemeja a unas pulgas que se agitan a la vez que se preguntan para qué sirven los leones.

Pero el ámbito en el que el agotamiento se manifiesta de manera más clara es, tal vez, el de la creación artística y las manifestaciones culturales.

Cuando ya no podemos crear, nos conformamos con cargar las tintas respecto a lo que otros crearon. Lo afinamos, lo deformamos, lo recargamos, fingimos considerar que las reglas clásicas están obsoletas para redescubrir más tarde el valor y el interés de lo que habíamos declarado obsoleto. Quemamos lo que en tiempos adorábamos, adoramos lo que en tiempos quemamos. Hacemos calambures y juegos de palabras. Compramos acciones en Bolsa. Colocamos arriba lo que debería estar abajo y abajo lo que debería estar arriba.

De ello resulta, en el mejor de los casos, un estilo helenístico respecto al estilo griego. En la época moderna, el Art Nouveau,* la abstracción o el *kitsch*. En la Antigüedad, el tiempo de los silenos, de las bacanales y de los Graeculi. Las estatuillas de Tanagra. Más adelante, el final del gótico flamígero, etc. Todo ello todavía rezuma belleza. Pero las fuentes de renovación ya se han agotado. La energía se fue.

En el prólogo de *Imperium*, el ensayista americano Francis Parker escribe: «La originalidad a cualquier precio es consecuencia de la decadencia, y la decadencia está llena de barbarie».

Encontramos las mismas observaciones en *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler:

---

* En el original *style nouille*, expresión despectiva para referirse al *Art Nouveau* (es decir, al modernismo, como se dice en español). *(N. del T.)*.

> Lo que marca el declive de la fuerza creadora es la ausencia de forma y de medida, necesarias al artista para producir una obra que todavía posea perfección y armonía... Ya no podemos sufrir la regla suprapersonal, la matemática absoluta de la forma, el destino del lenguaje formal del arte madurado gradualmente [...]. Los artistas antiguos se ven como los maestros de la gran forma, los artistas tardíos como sus esclavos [...] El sello de todo arte vivo, la armonía perfecta entre el querer, el deber y el poder, evidencia de la finalidad e inconsciencia de los medios de realización, de la unidad del arte y la cultura: todo ello pertenece al pasado. Libertad y necesidad eran otrora idénticos. Hoy día, la falta de disciplina se confunde con la libertad [...]. El destino de la forma vivía a través de la raza y la escuela, y no en las tendencias privadas de los individuos. Bajo el impulso de una gran tradición, hasta el pequeño artista llega a la perfección, porque el arte vivo lo guía a él y su arte en un todo. Hoy día, dichos artistas se ven obligados a querer lo que ya no pueden, a trabajar, calcular, conciliar con el intelecto allí donde el instinto disciplinado se extinguió.

Este mismo añade:

> Lo que se presenta hoy como arte no es sino impotencia y falsedad [...]. Por más que recorriésemos todas las exposiciones, conciertos o teatros, sólo encontraríamos industriales del arte y mirones ruidosos que disfrutan introduciendo en el mercado algo cuya inutilidad intuyen interiormente desde hace mucho tiempo. Encontraría más inteligencia, más gusto, más carácter y más poder en la junta general de una sociedad de acciones o de ingenieros de una fábrica cualquiera, que en toda la pintura y la música de la Europa actual. Por un solo artista siempre existieron un centenar de inútiles fabricantes de arte. Pero mientras hubo un gran consenso y, por ello, un arte auténtico, estos mismos chapuceros produjeron algo bueno. Podíamos perdonar la existencia de estos cien inútiles porque, en el conjunto de la tradición, el artista único brotaría de su abono. Hoy día no quedan más que esos diez mil trabajadores «ganándose la vida», cuya necesidad es nula; ciertamente, podríamos cerrar todos los estudios de arte sin que éste saliera en absoluto perjudicado. Es más, sólo tenemos que trasladarnos a Alejandría, en el año 200 a.C., para descubrir el jaleo artístico con que una civilización cosmopolita llega a ilusionarse por la muerte de su propio arte. Allí, como en las grandes

> urbes de la Europa de hoy, se dio la búsqueda de las ilusiones de continuidad en el arte, de la originalidad personal, del «estilo nuevo», de las «posibilidades insospechadas»; es la palabrería teórica, la toma de actitudes magistrales de los que marcan el tono como unos acróbatas de circo que manejan cincuenta kilos de cartón; es el escritor de poca monta que sustituye al poeta [...], es la industrialización del pensamiento, del sentimiento, de la plástica. Alejandría también contaba con sus dramaturgos filósofos y sus artistas regidores preferidos a Sófocles, con pintores que descubrían nuevas orientaciones para dejar al público anonadado. ¿Qué colocamos hoy bajo el nombre de «arte»? Una música engañosa hecha toda de los ruidos artificiales que producen numerosos instrumentos; una pintura engañosa sobre unos fondos formales de los milenarios pasados, que instaura cada diez años un estilo nuevo con el cual cada uno es libre de hacer lo que quiera; una plástica engañosa [por último...], que vive de robos a Asiria, Egipto, México. Y sin embargo eso, y sólo eso, ese gusto de los profanos, está considerado como la expresión y el signo de los tiempos.[1]

Esta cita es bastante larga. Pero si pensamos ahora que estas líneas fueron redactadas en 1917, admitiremos que tienen un valor y una trascendencia que la hace singularmente urgente hoy día.

Las tesis de Spengler que citamos más arriba son conocidas. El hecho de que las grandes culturas, a semejanza de los organismos individuales que contienen —los cuales constituyen otros tantos pequeños universos insertados en el macrocosmos—, crezcan, maduren, lleguen a su apogeo, decaigan y desaparezcan, no significa de ninguna manera que la idea de *historia universal* no pueda ser tomada en cuenta. Spengler, que puso a su *Decadencia* el subtítulo de *Bosquejo de una morfología de la historia de la Historia Universal*, desarrollará más tarde unas posiciones muy originales en esta dirección, particularmente en sus últimos ensayos que, por desgracia, no fueron nunca traducidos al francés.

Pero hablar de *historia universal*, incluso de *historia de la humanidad*, sólo consiste en señalar que las culturas no se desarrollan de manera aislada; que hay y hubo siempre entre ellas contactos y relaciones, los cuales ejercen su influencia sobre el desarrollo de cada una de dichas civilizaciones. Esto no significa, claro está, que la historia se desarrolle en todos los sitios con un mismo ritmo ni, por supuesto, en la misma dirección.

El mismo hecho del nacimiento y declive de las civilizaciones, de la existencia, por así decirlo, de altos y bajos a lo largo de la historia, muestra cuán profundamente errónea resulta la concepción lineal de la historia, concepción que los teólogos, los teóricos marxistas, los psicoanalistas freudianos y los socialistas del estructuralismo desarrollan al unísono.

Sólo apunto aquí como recordatorio que, en los fundamentos de las teorías de la historia unilineal, siempre se encuentran el etnocentrismo cultural de inspiración mesiánica. Se trata toda vez de un iluminado (o de un grupo de iluminados) que considera su propia historia como el principio y la culminación del universo, que se propone reducir lo último a lo primero, sometiendo a los espíritus y pretendiendo asimilar, de algún modo, la vuelta a la Tierra Prometida a la inmersión en la especie, a la entrada al Paraíso, la Edad de Oro, la sociedad sin clases o el Juicio Final.

A dicha concepción de la historia oponemos otra que se encuentra en perfecto acuerdo con la complejidad y las múltiples perspectivas del devenir histórico. Es una concepción cíclica o, mejor dicho, discontinua de la historia, en la que los procesos remplazan a los acontecimientos y en la que la noción de *destino* sustituye a la causalidad simple.

En verdad hay que ser algo ingenuo o tener mala fe para ver en la Roma de Hildebrand, de Carlos V o de Alejandro VI la continuación lógica de la Roma de César, Flaminius y Sylla.

Expongo deliberadamente el ejemplo romano, por ser éste un ejemplo que nos obsesiona y no dejó de obsesionar a los historiadores de todos los tiempos. Se estableció a menudo el paralelo entre el Bajo Imperio de ayer y el de hoy. Resulta significativo que Montherlant mirara hacia Roma, escribiendo *Le treizième César*, cuando quiso exponer a sus contemporáneos su visión de nuestra época.

Así pues, todo vuelve y, si no del mismo modo, de un modo parecido.

En las calles de París, Hamburgo o San Francisco, nos cruzamos hoy día con grupos de jóvenes desequilibrados, desorientados y azorados. Algunos ya sin conciencia de sí mismos, un tupé de pelos sobre un cráneo rasurado, salmeando sobre una melodía de «Hare Krishna», cubiertos con un hábito azafranado, agitando unos crótalos. Dicho espectáculo no sorprenderá a los expertos de la *res romana*, que saben que, diecinueve siglos atrás, los sacerdotes castrados de Cibeles se agitaban de igual modo, con sus hábitos y sus instrumentos, en las laderas del monte Aventino. No

nos sorprendamos, pues, de que los adeptos de Krishna, ahogados en su imaginería, para maldecir al mundo de hoy y alabar a sus ídolos, recobren instintivamente el acento de los primeros padres de la Iglesia, quienes glorificaban a los eunucos para mayor gloria del reino de los cielos.

Pierre Vial, anteriormente, nos habló de los contestatarios de ayer, de la plebe miserable de charlatanes, de supuestos salvadores, de falsificadores, adivinos, profetas, advenedizos y falsos maestros que abundaban en la Roma decadente, cuya imagen opresiva y abigarrada recrea Fellini en la gran película que adaptó del *Satiricon*.

Sería conveniente volver sobre este aspecto de las cosas.

En su ensayo, ya clásico, sobre el cristianismo antiguo,[2] Charles Guignebert hace la observación siguiente:

> Los cristianos de los primeros tiempos creían en un inminente fin del mundo y lo deseaban; por ello, se desinteresaban de las preocupaciones y de los deberes de la vida terrestre y, en su corazón, el amor a la Jerusalén Celeste perjudicaba al de la patria romana.

Los contestatarios cristianos, por ejemplo, se declaraban objetores de conciencia. Se desentendían, así, del Imperio Romano. «Una misma vida no puede ser entregada a Dios y al Cesar —escribía Tertuliano—, y no podemos admitir como lícito el estado de soldado, ya que el Señor no permitió nunca el uso de la espada.»

Más adelante, la Iglesia tuvo sin embargo múltiples ocasiones de servirse de la espada. Pero estamos convencidos de que en este periodo del Imperio Romano también hubo, al margen de las objeciones de conciencia, numerosos asuntos de «filtraciones», incluso de publicaciones de informes militares «top secret» y algunos robos de documentos ministeriales...[*]

Sabemos que los cristianos se negaban a obedecer a los dirigentes estatales. «¿Como podemos prestar juramento a los hombres —preguntaba Tertuliano—, si hemos prestado juramento a Dios?»

---

[*] El autor se refiere irónicamente a un escándalo político hoy poco conocido que tuvo lugar un par de semanas antes de que nuestro autor celebrase esta conferencia. Brevemente, se trataba de que, Gabriel Aranda, un trabajador ministerial, supuestamente huyó con documentos del Ministerio que implicaban de corrupción a alto cargos *(N. del T.)*.

El mismo Tertuliano utiliza por vez primera un argumento que será a menudo retomado: «no hay ninguna obligación de respetar una ley injusta». Dicha sentencia, que hoy día es de uso corriente, merece ser resaltada, aunque sólo fuera para contraponerle una máxima de los samurai que Montherlant recoge a menudo: «estamos obligados a cumplir todas las promesas que hicimos, incluso si las hicimos a un perro».

A los ojos de los contestatarios de la Roma Antigua, toda la sociedad está corrompida, el mundo es malo, el tiempo empleado en el ocio demasiado largo. Lo que los romanos consideran virtudes se convierten en defectos inexpiables a los ojos de sus oponentes. Y los evangelistas lanzan un anatema sobre el universo pagano que terminará sucumbiendo bajo sus «contradicciones internas». En este «Apocalipsis» que quizás debiéramos releer con más frecuencia, Juan denuncia claramente a la ciudad de Roma:

> Y vi a una mujer sentada sobre una bestia colorada, cubierta de títulos blasfematorios y llevando siete cabezas y diez cuernos [...]. Las siete cabezas son las siete colinas sobre las que está sentada la mujer [...]. Y dicha mujer es la Gran Ciudad, la que reina sobre los reyes de la tierra [...]. Que se le den tormento y desgracias a la medida de su fastuosidad.

Una imaginación desbordante ha de elaborar el catálogo completo de los tormentos y de las desgracias. No incluye todavía una reeducación forzada ni los campos de Liberia, pero Tertuliano no deja de evocar con júbilo el día del Juicio Final en el que los grandes, los fuertes y los poderosos serán juzgados.

> ¡Qué divertido y placentero resultará —escribe— ver a tantos monarcas célebres quienes, decían, reinaban en el cielo, lanzar unos horribles gemidos en medio de las profundas tinieblas del infierno junto a su dios Júpiter y a la muchedumbre de sus favoritos! Qué arrebato repentino al ver tantos gobernadores, tantos magistrados [...] arder en unas llamas más insoportables que aquellas a las que antaño echaron a los mártires, mientras ahora éstos les insultarán a aquéllos en ése, su suplicio eterno y riguroso.

El carácter idílico de semejante espectáculo dejaba perplejos a los romanos antiguos, a pesar de su gran habilidad para evocar, pues los roma-

nos, incluso los del Bajo Imperio, no lograban entender que su felicidad absoluta, la de la humanidad entera, pudiera depender de la destrucción del bien y de lo bello, y de todas las cosas que apreciaban.

Marco Aurelio escéptico, declaró: «lo que no es bueno para el enjambre no es bueno para la abeja». En otras palabras: una moral que conduce a la destrucción de una sociedad organizada no puede convenir a cada hombre por separado.

Charles Guignebert concluye a su vez:

> El Estado sólo se percataría a lo largo del siglo II del peligro social que parecía entrañar el cristianismo, considerándolo entonces como un tipo de anarquismo. Fueron los mejores príncipes, los más apegados a los deberes de su dignidad y, tal como decimos hoy, los más patriotas, los que resultaron ser los enemigos más encarnizados de las iglesias cristianas.

Sin que recaiga en él toda la responsabilidad de la caída de Roma, el primer cristianismo se vio favorecido por ésta, se aprovechó de sus pormenores e, incluso, aceleró el proceso.

A finales del siglo IV, un grupo de aristócratas y letrados romanos, agrupados en torno al senador Simaco, no vacilaron en asumir las acusaciones de los autores paganos. Atribuían la responsabilidad de las desgracias de Roma a las innovaciones introducidas por Constantino y sus sucesores sin tener en cuenta las leyes de la antigua tradición romana. Para ellos, el abandono del culto de los dioses de Roma había llevado, sin lugar a dudas, al imperio a la desaparición.

Anotamos de paso que una idea parecida resurgió en el Renacimiento. Luego, Montesquieu propagaría en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*, escritas en 1734, la idea de la decadencia debida a causas morales. El mismo Voltaire profirió numerosos sarcasmos en contra de la época del Bajo Imperio y del periodo bizantino. Por último, el historiador inglés Edward Gibbon, en su monumental *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, publicada a partir de 1776, escribió: «he descrito [finalmente] el triunfo de la barbarie y de la religión».

La Jerusalén celeste de los contestatarios de hoy a la que invocan con sus plegarias en las catacumbas y cloacas, es una sociedad sin imperativos,

una ciudad donde todas las calles son cuesta abajo, donde el desorden triunfará sobre la suprema «injusticia» del ordenamiento de una sociedad normal, en la que la lucha en contra de lo raro sólo será un asunto de «organización social», y en la que la creación de utilidades económicas se hará automáticamente a través de la Providencia social, el azar y la necesidad, o de su santa trinidad.

Porque es cierto que, en una época en la que el valor se mide sobre todo según el número de manifiestos que uno haya firmado, mientras que la virilidad se expresa preferentemente en caballos de vapor, consideramos, como Jean Cau, que el socialismo es «la religión mundana de los esclavos de hoy».

En la obra *Le temps des esclaves*, que ya citamos, Jean Cau añade: «si quiere ser revolucionario, sea nulo. En una clase, no son los buenos alumnos los que desean el cambio» .

Lo que llama la atención es la pobreza de los contestatarios de hoy. Sus creaciones son pobres. Su imaginación, la que debería tomar el poder, es pobre. Sus propósitos son pobres. En cambio, su conformismo es grande. Los contestatarios se sienten como en casa con todas las modas del momento. Seguros. Se entregan a ellas con la voluptuosa absurdidad de sus propias jergas.

Goethe afirmaba que tenía la «manía de la realidad». Está claro que se trata de una manía que se está perdiendo mucho hoy día. Los contestatarios no ven el mundo sino bajo su óptica personal de representación y, más que nada, bajo la óptica personal de su propia representación. Porque sólo ven su mundo personal y no el universo que lo engloba y, en alguna medida, lo explica y lo abarca.

Se creen que si actúan conforme a sus ideas, actuarán con justicia, así que sus contestaciones finalizan siempre en grandes decepciones. Todo ello viene acompañado de un extraño masoquismo y de la negación de uno mismo.

Sabemos de sobra que una de las razones que incitan a los intelectuales a comulgar con las teorías marxistas es el tema antiburgués; sin embargo, la mayoría de dichos intelectuales son burgueses e hijos de burgueses.

Por último, están siempre dispuestos a alabar a un nuevo Maestro siempre que sea fuerte. Aragon cantó al OGPU con tintes poéticos que ni el mismo Tertuliano hubiese imaginado. También cantó a Stalin del mis-

mo modo en que sus discípulos cantan los méritos de China o de Cuba. En general, cuanto más anti-autoritaria se declara una contestación, más se estremece de entusiasmo ante los desfiles militares del Tercer Mundo, el stakhanovismo cubano y las milicias de Pekín.

«El intelectual —escribe Jean Cau— es una prostituta: cuanto más se le pega, más contento está. Cuanto menos sometido está, más denuncia la opresión.»

No significa, claro está, que nuestra sociedad sea perfecta ni que responda a todas nuestras expectativas. Pero sería conveniente saber dónde colocar una contestación pertinente. Nos llama la atención de la contestación actual que no se esfuerce en absoluto por salir del sistema que se propone criticar. Incluso le proporciona, mediante su crítica, una escapatoria y una alternativa. El contestatario se opone al burgués, como el hijo se opone al padre: es un conflicto generacional. Unos y otros se sitúan en la misma perspectiva, en el mismo universo mental, en la misma dialéctica igualitaria. Sólo se separan en cuanto al modo de realizar, con más o menos honestidad, más o menos hipocresía, o más o menos preocupación por sus intereses personales, la misma moral y los mismos valores en declive.

Podemos y debemos ser «antiburgueses». Pero es preciso que nos pongamos de acuerdo en cuanto a los términos. Cuando nos referimos al mundo «burgués» para criticarlo, no sólo queremos referirnos a la burguesía como clase económica, sino también a lo que representa en cuanto a los valores. «Existe —escribe Julius Evola— un mundo intelectual, un arte, un modo de ser, una concepción general de la existencia que tomó forma a partir del siglo XVIII, con la revolución del Tercer Estado, y que nos parece hoy algo soso, vacío y obsoleto.»

Pero existen dos maneras de posicionarse y superar los valores mercantiles y burgueses. Se pueden superar desde abajo o desde arriba.

La superación desde abajo equivale simplemente a una nueva regresión.

> Pero existe —añade Evola—, otra posibilidad, esta vez orientada hacia lo alto [...]. Esta segunda posibilidad viene acompalada de un retorno a los valores heroicos y aristocráticos, asumidos de un modo natural y, claro está, sin retórica ni grandilocuencia. En el pasado, el mundo romano y el romano-germánico nos proporcionaron unos ejemplos típicos. Podemos mantener las distancias con respecto a todo lo humano y, sobre todo, lo subjetivo, podemos despreciar el

> conformismo burgués, su egoísmo y su moralismo ramplones, podemos adoptar un estilo de impersonalidad activa, amar lo esencial y lo real en un sentido superior, liberado de la bruma de la sentimentalidad y de las estructuras intelectualistas, podemos dedicarnos a una demistificación radical, quedándonos de pie, sintiendo la evidencia de lo que, en la vida, llega más allá de la vida, y sacando reglas precisas para la acción y el comportamiento.[3]

Se trata de realizar —tal como lo pidió Nietzsche— una verdadera «transmutación de valores». Se trata de cristalizar un tipo humano y, en consonancia con éste, dar un tono específico a una sociedad dada.

Cuando Jean Cau dice que «el burgués es el antihéroe que utilizó al ruso, los negocios, el dinero, los trapicheos, y que se envileció como hombre para llegar a ser burgués», y critica al mismo tiempo cierta contestación, su razonamiento no es contradictorio. Por el contrario, está en buena lógica.

A ese respecto, podríamos anotar múltiples observaciones, pero lo hicimos en coloquios anteriores y el tiempo apremia.

En *Imperium,* Francis Parker Yockey enunció una ley que llamaba la «ley de constancia del poder». Consideraba que en el seno de un conjunto social, nación o civilización, la cantidad de poder, fuerza y energía es prácticamente constante respecto a una población dada. En otras palabras, que toda cantidad de energía perdida por unos se encuentra automáticamente añadida a otro individuo o grupo de individuos.

Dicha ley parece confirmada, al menos en lo esencial. Lo que genera la debilidad de unos entraña la fortaleza de otros. Las victorias se nutren de derrotas, y el declive de las culturas decadentes no hace sino acelerar la ascensión de las que crecen.

El dilema que se plantea hoy se sitúa exactamente en esta perspectiva. Incluso si consideramos las cosas a largo plazo, se trata de saber si ciudades como Nueva York, Berlín, Roma o Paris, llegarán a ser algún día «ciudades de cultura antigua», ciudades con una gloria pasada, tal como lo son hoy, Luxor, Tebas, Babilonia, Tescuco y Pataliputra.

Spengler sacaba de sus trabajos unas conclusiones pesimistas. Es, al menos, lo que se dijo; el espiritu del momento tacha siempre de pesimista el realismo y la lucidez. Gobineau, que no tomamos al pie de la letra pero que posee el merito de ser uno de los primeros en haberse interesado

por el proceso de declive, no dejaba de actuar con cautela. Su *Essai* termina con una pregunta desesperada.

> La misma religión —escribe— no nos prometió la eternidad. La ciencia, demostrándonos que hemos tenido un comienzo, siempre parece asegurarnos que tendremos un fin. No hay pues lugar para el asombro ni para la emoción al confirmarse un hecho que no podía parecer dudoso. La previsión más entristecedora no es la muerte, sino la certeza de llegar a ella deteriorado; quizás la vergüenza de dicho deterioro reservado a nuestros descendientes nos podría dejar insensibles si no presintiéramos, con un secreto horror, que las manos del codicioso destino nos reclaman.

Oswald Splenger, en un profundo acuerdo consigo mismo, propone escasas imágenes, ejemplos heroicos y mudos. Da el ejemplo del soldado muerto en Pompeya, que se encontró sepultado bajo las cenizas, de pie y armado, y que se quedó allí por el simple hecho de que nadie vino a relevarle. Pero otras personas han llegado mucho más lejos en el rechazo.

El 25 de noviembre de 1970, el escritor Mishima, antiguo teniente del ejército imperial japonés, se suicidaba en Tokio para dar testimonio. Reprobaba el espíritu de su tiempo.

El 25 de septiembre de 1972, hizo ayer un mes, el día del equinoccio, el escritor Henry de Montherlant, antiguo voluntario de la Gran Guerra, se daba muerte de manera ejemplar, poniendo así el punto culminante a una obra destinada a dominar los espíritus de los mejores. El también, lo repitió a menudo, reprobaba el espíritu de su tiempo.

Podemos preguntarnos: ¿Qué es una sociedad en la que los hombres de bien, los grandes que no son dados a la acción, no puedan expresar una reprobación a su modo y medida, sino dándose la muerte de este modo?

En la antigua China, podía ocurrir que el intendente de un rey o el preceptor de un príncipe, en desacuerdo con alguna decisión de su soberano, se lo reprocharan y se suicidaran después para dar más peso a sus críticas. He aquí, sin duda, una bella lección de comportamiento. Pero una lección que exige un contrincante concreto. En efecto, en la época antigua, el soberano tomaba en cuanta el aviso: solía pensar que una opinión acompañada por la muerte del autor como tarjeta de visita merecía ser tomada en cuenta.

¿Quién se fijaría hoy en una opinión así expresada? Me temo que muy poca gente.

Muy poca gente, tanto menos cuanto la guerra «total» que evoqué al comienzo de este trabajo ha invadido todo y se ha vuelto, en nuestros días, mucho más total si cabe.

Henry de Montherlant escribe:

> La dominación mundial de la impostura y la facilidad con la que ésta se ha impuesto gracias al esnobismo nacido del descenso de la inteligencia (sin mencionar la falta de carácter), son novedades tan importantes en la historia de la humanidad como las invenciones atómicas. El esnobismo es social, político, religioso, cultural, médico, económico. Se introduce en todo, lleva a todo y lo lleva todo. [*Le treizième César.*]

Basta con decir que si queremos descubrir, en el proceso ya avanzado del declive que nos amenaza, una rendija que fuera suficiente para bloquear el mecanismo; si queremos medir y sopesar eficazmente las oportunidades, probablemente pequeñas, que nos pueden ser dadas con cuentagotas, debemos ser a la vez muy conscientes da la importancia del desafío, de la extensión del terreno en el que dicho desafío va a ser disputado y, por otra parte, firmemente decididos a aprovechar todas las posibilidades que puedan llegar a nuestro alance.

Cuando la historia está en juego, el sentido de las agujas del reloj no se modifica, como podemos suponer con buenos sentimientos y piadosos deseos. Hace falta una autoridad. «Ciro, Teseo y Rómulo —se comentó— no habrían logrado que el pueblo acatara su constitución durante mucho tiempo si no hubiesen tenido armas.»

Nietszche dijo: «Todo lo que no me mata me fortalece». En los tiempos que corren debemos pararnos a meditar dicha sentencia. No podemos olvidar que en la historia existe un péndulo que hace que se alternen las corrientes dominantes. Cuanto más oscila la báscula hacia un lado, más oscilará hacia el otro mañana.

Montherlant, que nos ha sido de gran ayuda a lo largo del día, Montherlant cuya sombra seguirá envolviéndonos en los años venideros, Montherlant, aún, escribió: «ocurre (afortunadamente) que los leones devoran a quienes los han liberado. También se puede decir: quien abrió las cloacas perecerá por las cloacas».

Por último, esta palabra, siempre de Montherlant, pero más antigua: «cuanto más amenazada se encuentra la honestidad, más nos infunde respeto; cuanta más villanía la rodea, más resplandece, al igual que las luces de la ciudad en la noche, encendidas cuando todavía es de día pero que sólo alumbran al caer la noche».

¿Cuáles son, hoy día, las luces de la ciudad? ¿Cuáles son las luces encendidas en pleno día y de cuyo resplandor nadie se percata pero que, al caer la noche, iluminan el espacio alrededor suyo? ¿Cuáles son las luces que no dejan de brillar en la oscuridad, hasta que amanezca otra vez?

No me corresponde a mí contestar a este enigma de la esfinge histórica. Les corresponde a ustedes.

Por una nueva aristocracia

Neuer Adel, den Ihr suchet, stammt nicht her von Schild und Krone...
Stammlos wachsen im Gewühle seltne Sprossen eignen Ranges, und Ihr kennt die Mitgeburten an der Augen wahrem Glanz.

STEFAN GEORGE, *Stern des Bundes*

QUE las élites son necesarias a toda sociedad mínimamente organizada es algo que parece de sentido común. La experiencia histórica lo demuestra: no conocemos ninguna sociedad desarrollada que no haya segregado sus élites. En fecha reciente, la institución de regímenes socialistas y comunistas que pretendían llevar el igualitarismo social a sus últimas consecuencias, ha venido a probarlo una vez más. La Unión Soviética tuvo que renunciar muy pronto a las extravagantes pretensiones antijerárquicas de algunos de sus fundadores, y hemos visto surgir en el Este una «nueva clase» dirigente cuya emergencia y desarrollo ha descrito Milovan Djilas y que constituye una perfecta ilustración de la «ley de bronce de las oligarquías» de que hablaba Roberto Michels.

Una vez admitidas la necesidad y la ineluctabilidad de las élites, he de decir, no obstante, que el problema que éstas plantean se halla lejos de estar resuelto. En efecto, si toda sociedad se encuentra, de mejor o peor grado, sometida al régimen de la «clase dirigente», no hay modo de saber qué tipo de sociedad es en sí preferible.

Por otra parte, en contra de una creencia muy extendida, la idea de «élite» no es algo moral, sino un simple dato sociológico. *Élite* y *aristocracia* no son sinónimos. Toda aristocracia constituye una élite, pero no toda

élite es una aristocracia. Pertenecer a una élite supone figurar entre los «mejores». Pero ¿los mejores con respecto a qué? En su *Compendio de sociología general*, Vilfredo Pareto demostraba que existían tanto una élite de los gángsters (los «mejores» gángsters), de los estafadores o de las prostitutas como de los investigadores, los militares o los estadistas. En otras palabras: el concepto de «élite» se refiere al pequeño número de los que, dentro de un determinado grupo (social, profesional, etc.), cumplen mejor con los criterios de exigencia característicos de ese grupo. De ello no se sigue que la actividad de esa élite sea necesariamente buena o útil.

La definición burguesa de la élite, que tiene sobre todo en cuenta los factores de inteligencia funcional (aquella a la que se refieren los psicómetras), me parece también ambigua. Quienes exhiben los cocientes intelectuales más deslumbrantes no son forzosamente quienes piensan mejor, ni quienes tienen el carácter más vigoroso. Son innumerables las élites burguesas que han traicionado los valores que pretendían encarnar. (Y, por lo demás, cada vez que se ha dado la traición de esas pretendidas élites, ha sido en el *pueblo* —en el que Wagner veía el «artista del futuro»— donde se han conservado los valores auténticos y duraderos.) En 1885 decía Nietzsche: «El espíritu por sí solo no ennoblece. Es necesario algo que ennoblezca al espíritu». Conclusión: Lo que nuestra época necesita no es una «nueva élite». Le hacen falta caracteres más que inteligencias, columnas vertebrales más que cerebros. Pero una élite del carácter no es una élite más. Tiene un nombre: es una *aristocracia*. Lo que necesitamos es menos una «nueva élite» que una nueva aristocracia.

*

Las aristocracias indoeuropeas aparecieron en la historia y ocuparon su puesto con arreglo a un doble proceso: por una parte, en el interior de las propias sociedades indoeuropeas, por la vía de la tripartición funcional; por otra, al hilo de las conquistas y las migraciones, mediante la superposición de un ads-trato de población indoeuropea a las poblaciones extranjeras. Ese carácter aristocrático de las primeras poblaciones indoeuropeas parece indudable, pero no debe hacernos suponer que los pueblos indoeuropeos hayan tenido el monopolio de las aristocracias: China y Japón, por no citar más que a estos dos países, las han conocido también. Pero sí es cierto que existe una forma específicamente indoeuropea de la

aristocracia, de la que son representantes la casta de los brahmanes en la India védica, los *homoioi* de Esparta, los eupátridas de Atenas, los patricios romanos e incluso la nobleza medieval.

Aquí es preciso no confundir *nobleza* y *aristocracia*. Toda aristocracia manifiesta una clara tendencia a institucionalizarse bajo la forma de una clase funcional: la nobleza. Sin embargo, esa nobleza puede perder al cabo del tiempo su espíritu y carácter aristocráticos, en cuyo caso la pertenencia a ella no implica ya necesariamente la presencia y manifestación reales de un carácter aristocrático.

Tampoco la definición que Platón y Aristóteles dan de la *aristocracia* en sentido político, como el gobierno del pequeño número de los considerados mejores, por oposición a la *monarquía* (gobierno de uno solo) y a la *democracia* (gobierno de todos), resulta satisfactoria. En efecto, puede suceder que la monarquía esté ligada a la aristocracia, pero no siempre ocurre así. Por otra parte, en una democracia sanamente concebida se supone que el pueblo da sus sufragios a los mejores. Teóricamente, en casi todas las formas de gobierno, tanto las democracias como las monarquías, las tiranías como las oligarquías, puede tener sitio la aristocracia.

De otro lado, en muchos pueblos se han dado gobiernos que combinan la monarquía, la aristocracia y la democracia, eligiendo por instinto esos regímenes mixtos de los que decía Mosca que son los que más duran porque son los mejores. Cabe citar la democracia griega y, en la Edad Media, el Estado libre de Islandia. Pero el ejemplo más perfecto es sin duda el de la república romana, en la que los cónsules ejercen una especie de autoridad real, mientras que el Senado proporciona el elemento aristocrático y los comicios el elemento democrático. En ella tenemos un ejemplo perfecto de esa *pax romana* interior, de esa paz social derivada de la teoría indoeuropea del «contrato social» (teoría *implícita*, no hace falta decirlo), que descansa no en la lucha y la oposición entre las clases funcionales, sino en su «colaboración». A este propósito no resulta inútil recordar que fueron los nobles romanos quienes, en el año 509 antes de nuestra era, acabaron con la monarquía y la sustituyeron por una «república aristocrática». En adelante, la aristocracia romana se encontró constantemente ante el doble peligro de una vuelta a la monarquía y una revuelta popular. Obligada a defenderse de ambos peligros, le fue más fácil darse una constitución «tripartita» en la que la elección, por la doble vía del

cursus honorum y la distribución de los votos, era compatible con la aristocracia.

> En Roma —escribe C. Northcote Parkinson—, la clase dirigente era una verdadera aristocracia; no sólo se envidiaban las riquezas de sus miembros, sino que se respetaban su valor y experiencia. Todos habían servido en la guerra sin deshonor, habían estudiado las leyes y el arte de administrar, habían sido funcionarios y jueces. Añádase a esto un aire de sencillez muy espartano en el atuendo y el porte, que dejaba exclusivamente confiado el cuidado de infundir respeto a la cuna y la fama. Juntos, eran capaces de conquistar el mundo conocido [*L'évolution de la pensée politique*, vol. 1, Gallimard, 1964].

En el caso de Francia, las relaciones entre la monarquía y la aristocracia son aún más significativas. ¿Qué panorama nos ofrece el proceso de formación de la nación francesa? Vemos primero a la pequeña aristocracia franca, institucionalizada en monarquía hereditaria, escindirse del mundo germánico para convertirse en defensora de la romanidad y, en una etapa posterior, a medida que las aristocracias locales son anexionadas a la Corona, en escenario de una perpetua lucha por la preeminencia entre el monarca y la nobleza. Los Capetos lucharon sin tregua contra unas aristocracias que perpetuaban, en el seno mismo de la nación, tendencias centrífugas incompatibles con su empresa centralizadora. Esta pugna entre los reyes de Francia y el elemento aristocrático llegó a su apogeo con la Fronda, mucho más íntimamente ligada de lo que suele creerse a las guerras de religión. Será finalmente Luis XIV quien, tras *aburguesar* a la aristocracia, comprarla con distinciones y privilegios, acabe por despojarla de su poder, completando así la empresa centralizadora, pero contribuyendo a la vez a crear las condiciones objetivas para la revolución burguesa de 1789.

Muchas aristocracias han sido hereditarias. No obstante, parece que en su origen, entre los indoeuropeos, la norma fue bastante flexible, y era frecuente que el *heredero* se viese obligado a probar su capacidad. Entre los germanos, el jefe que ya no hace frente a sus responsabilidades puede ser privado del poder. Es corriente que el rey sea *elegido* por la asamblea de los príncipes, de los jefes militares o de los cabeza de estirpe, iguales entre sí y únicos que pueden serlo. Entre los celtas, la mayor parte de los títulos nobiliarios caducan al cabo de tres generaciones: quien hereda en exceso

no merece más. En la Edad Media, la caballería está abierta a todos los «villanos bien nacidos». De este modo; y gracias a normas tocantes unas veces a la organización social y otras al control de la autoridad gubernamental, la concepción indoeuropea de la aristocracia dista de ser rígida o esclerotizada. A cada generación, puede decirse que una parte de la aristocracia «vuelve a la masa», lo que asegura *la circulación de las élites*. Se trata de una obligación imperiosa, pues aun la mejor de las aristocracias está condenada a renovarse o morir; nada le perjudica tanto como convertirse en una institución *cerrada*. No olvidemos que el 43% de los emperadores romanos fueron «novicios» que no habían heredado el poder por su cuna, y que a lo largo de la historia de la Iglesia la aristocracia religiosa ha sido reclutada, *et pour cause,* no a través de la herencia, sino de la *cooptación*, con una eficacia innegablemente mayor que la que tuvo la transmisión del poder en el seno de las grandes familias reales de la Europa antigua. Por eso existe una afinidad natural entre el pueblo, en el que la aristocracia tiene sus raíces, y la propia clase aristocrática. «La nobleza sólo tiene sentido —decía Fichte— cuando es capaz de poner jefes a disposición del pueblo.» Si los pueblos son juzgados por su capacidad para producir élites aristocráticas, las aristocracias lo son por su aptitud para *realizar* esos valores ideales en los que instintivamente se reconoce un pueblo.

A medida que transcurría el tiempo, esos dos conjuntos que formaban el pueblo y la aristocracia se vieron separados por un abismo cada vez mayor, y fue en él donde se instaló la clase *burguesa*. El advenimiento de esta plebe enriquecida, para la que el rango social es sólo cuestión de bienes *exteriores* al hombre, ha supuesto, con respecto a las sociedades europeas tal como habían venido manteniéndose hasta el Renacimiento, una verdadera inversión de los valores: la clase que hasta entonces se había definido sobre todo como negociante de bienes reclamaba para sí la función soberana, a la que antes estaba estrictamente sometida.

Una de las lógicas consecuencias de la llegada al poder de la burguesía, iniciada bajo la monarquía, confirmada por la Revolución e institucionalizada bajo la república, fue la sustitución, cuantas veces ha sido posible, de lo *político* por lo *económico*. No sin razón reprochaba Max Weber a la burguesía su espíritu «ahistórico y apolítico», negándole cualquier capacidad propiamente política. En efecto, el sentimiento aristocrático lleva a pensar que toda actividad económica posee un aspecto político, que es el

más importante, mientras que el sentimiento burgués hace suponer que toda actividad política comporta un aspecto económico, que es el que cuenta (y ello hasta el punto de que la propia ciencia de la política económica, sanamente concebida, es una ciencia política y no una ciencia económica). De ahí la reflexión de Max Weber:

> El verdadero fondo del problema de la política social no reside en la situación *económica* de los gobernados, sino en la capacidad política de las clases dominantes y en auge [Curso inaugural sobre *El Estado nacional y la política económica*, mayo de 1895].

*

Las cualidades propias de la aristocracia son difíciles de describir, porque proceden más del corazón y del alma que exclusivamente del intelecto o de la «razón moral». Si la aristocracia une al pueblo con los dioses, une también cielo y tierra, como el árbol del mundo en las antiguas mitologías. Y asimismo une lo visible con lo invisible, lo finito con lo infinito, lo que puede ser descrito con lo inefable. *Muestra* las cosas, pero no las *dice*.

> La esencia de la aristocracia —según C. Northcote Parkinson— es el respeto que los aristócratas se profesan entre sí, y que es puesto mucho más de relieve por los actos que por las palabras.

No nos asombre el escaso número de obras que, en cualquier época, intentaron justificar la aristocracia.

> En el seno de una aristocracia eficaz y firmemente establecida, quien disfruta de una superioridad no la explica, se limita a revestirse de ella. Cuando por azar se ve en el trance de tener que justificar su poder, puede decirse que su posición se degrada. Sus órdenes son ejecutadas sin discusión, pues proceden de un hombre a quien nunca se nos ocurriría desobedecer [C. Northcote Parkinson, op. cit.].

No obstante, puede decirse que lo que más radicalmente caracteriza a la aristocracia es el *equilibrio* entre los derechos que se otorga y los deberes que se impone. Sin duda no se trata de un principio exclusivo, pues lo encontramos (o deberíamos hallarlo) en todos los niveles de la sociedad.

Pero, a medida que se asciende hacia las capas más elevadas de esa sociedad, la extensión de ambas esferas (la de los derechos y la de los deberes) va ampliándose. La aristocracia es la clase que se concede el *máximo de derechos* porque también se impone el *máximo de deberes.* Podríamos decir que la gran virtud del aristócrata es que «pecha con todo», siente que *todo le atañe*, a la vez que sabe que por encima de él no hay nadie en quien pueda descargar sus responsabilidades. Se siente *responsable* no sólo de lo que ocurre en su esfera de actividad personal, sino en cuantos terrenos son *prolongación* de ella, y, por tanto, de su «pertenencia».

Para Nietzsche, la moral aristocrática es una moral de *afirmación*, frente a la «moral de los esclavos», en la que veía una moral de la perpetua protesta, de la escisión social y del resentimiento. «¿Qué es lo noble?», se preguntaba en 1885; y respondía mediante una enumeración: son rasgos aristocráticos el cuidado del detalle externo, la apariencia de frivolidad que utiliza el autodominio para defenderse de curiosidades indiscretas, la lentitud en el gesto y la mirada, el rechazo de honores mediocres, la convicción de que difícilmente pueden comunicarse dos corazones, la certidumbre de no tener deberes más que para con sus iguales, el sentimiento de contar siempre con algo que dar a los demás, el gusto por la forma, la desconfianza hacia cualquier manifestación de abandono, el convencimiento de que la cortesía es una virtud, la capacidad de olvido más que la de perdón, el amor a la ingenuidad y la capacidad de asombro, el escrúpulo ante las generalizaciones apresuradas, el poder soportar largas enemistades, la aversión por la demagogia, la llaneza y la familiaridad trivial, el gusto por el trabajo bien hecho, la costumbre de coleccionar cosas preciosas, el sentirse a la altura de la vida guardando a la vez las distancias, el estar convencido de que el saber vivir y el saber morir son una misma cosa.

> La pasión que invade al noble es algo privativo, aunque él lo ignore —añade Nietzsche—. Es el empleo de una medida rara y singular, que es casi una locura, la sensación de calor en las cosas que otros notan frías al tacto, la adivinación de valores para los que aún no se ha inventado una balanza, el sacrificio en altares consagrados a dioses desconocidos, la valentía sin el afán de honores, una satisfacción de sí que se desborda y prodiga su abundancia sobre los hombres y las cosas [*El gay saber*].

La moral aristocrática es una moral para con uno mismo. No es una moral «de derecho escrito», con codicilos y decálogos, sino la expresión de una relación privilegiada, *directa*, entre uno mismo y lo que es más que uno: entre el que *vive* y *lo que da sentido a su vida*. La sociedad aristocrática no es una sociedad del *pecado*, sino del oprobio: en ella no se pierde uno por ofender a la divinidad, sino por deshonrarse. Toda moral aristocrática descansa, pues, en el *honor*. Su criterio es el poderse mirar a la cara con ufanía, aunque sin orgullo. La lealtad, el valor, el espíritu caballeresco, el de sacrificio, el autodominio, la capacidad de decisión, el amor a la dificultad, el gusto por el rigor, por la autodisciplina, la voluntad, la rectitud, son cosas derivadas de cierta concepción del honor. Ahora bien, el honor es también una cuestión de *estado de alma*, no de *nivel de espíritu*; y desde este punto de vista, perder el honor significa simplemente dejar de ser:

> El honor de una clase, de una familia, de un hombre y su mujer, de un pueblo y de una nación; el honor de los agricultores, de los soldados, incluso de los bandidos, significa que la vida de un individuo es algo valioso, que tiene históricamente mérito, distinción y nobleza [Oswald Spengler].

Toda aristocracia toma su ley de sí misma. *Pone* orden porque es orden. Sí; *la fuerza es anterior al derecho*, según una fórmula cien veces repetida y otras tantas mal comprendida, porque «precedencia» no quiere decir «primacía». La aristocracia, autoinstituida en «clase política», crea, como toda clase dominante, no sólo un aparato administrativo, sino también un «aparato civil», basado en *hábitos mentales*, *valores implícitos* y *esquemas de pensamiento* que, al ser otras tantas proyecciones de sí misma, tienden a justificar su presencia y a consolidar objetivamente su poder. En última instancia, una aristocracia debe ser capaz de *dar su propio sentido a las palabras*, pues sobre ese sentido se organiza, en último extremo, el consenso social. De este modo (y sólo de él) puede resolver la antinomia entre la subjetividad de sus afirmaciones y la necesidad que toda sociedad tiene de una norma para su *hic et nunc*.

La aristocracia ha seguido en su evolución la curva clásica de las grandes culturas y de los ciclos de civilización. En un principio creadora de valores (y *creadora* hasta el punto de hacer que esos valores pareciesen

naturales); ha ido poco a poco, al institucionalizarse, perdiendo su papel innovador. Paulatinamente ha perdido también la energía para no conservar más que el poder de ella nacido, hasta que ha acabado por perder el poder, por la ausencia de esa energía. Al ser las máquinas más perfectas también las más frágiles, era *fatal* que las aristocracias degenerasen. Habían negado muy alto y de allí han caído.

Otra de las causas de la degeneración de las aristocracias fue el auge de la clase burguesa, favorecido por el paso de la época feudal (de predominante economía rural) a una sociedad mercantil, en la que las manufacturas y los grandes negocios se hicieron preponderantes. La decadencia comenzó en el momento en que la tierra dejó de ser considerada un bien inalienable (de ahí la práctica del derecho de primogenitura, del *mayorazgo*, que empujaba a los segundones a la aventura e impedía el fraccionamiento del patrimonio) para pasar a ser una simple mercancía, transmisible en todo momento y cuya gerencia y administración eran confiadas con frecuencia a otros. Este proceso parece haber tenido lugar en Inglaterra aUn antes que en Francia. A partir del siglo XVII, la mayor parte de los dominios nobiliarios ingleses habían ya cambiado varias veces de dueño. «A los demás les hubiera sido muy difícil prevalerse de lo remoto de su estirpe, como ocurría en Francia, donde familias de *anciennes chevaleries* hacían remontar su nobleza a 1360», observa C. Northcote Parkinson (op. cit.). Las grandes casas se aliaron con abogados, armadores y comerciantes en vinos, y se lanzaron con ardor a los negocios. «La aristocracia inglesa se nos presenta en el siglo XVIII como un cuerpo compuesto por elementos muy diversos, reclutados continuamente en las capas inferiores y a quienes unos sólidos instintos preparaban para los negocios y las cuestiones jurídicas» (ibid.)

En Francia, donde la «vida noble» era considerada incompatible con las actividades productivas y comerciales ligadas a la «tercera función», el ejercicio de estas tareas por un miembro de la nobleza era calificado de *dérogeance*; es decir, de acto que hacía perder a su autor la condición de noble. Pero, a partir del siglo XVI, tales *dérogeances* se hicieron comunes. En el XVII, lo que cuenta ya son las excepciones: se redacta una lista de las actividades consideradas «no *dérogeantes*», que va ampliándose sin pausa (la industria minera en 1601, el comercio marítimo por mayor en 1629, el comercio marítimo de sociedad en 1669, cualquier comercio por ma-

yor en 1696, etc.). Al mismo tiempo, la compra de falsos títulos va acompañada del otorgamiento de privilegios abusivos. La curialización (*Verhöflichung*) produce su efecto. Cierto que Luis XIV dispuso una revisión general de nombres y títulos; pero él mismo era una de las causas del auge de la burguesía, a la que había opuesto constantemente la aristocracia.

> El poder —dice Gérard de Sède— apenas obstaculizó ese proceso; tal vez ni siquiera se lo propuso. Porque hacía ya más de un siglo que él mismo había dado la señal al multiplicar (y vender caros) los cargos ennoblecedores, manejando, como entonces se decía, la «brocha de afeitar villanos» [...]. Tampoco le disgustaba que reinase cierta anarquía en materia nobiliaria, anarquía que, al sumergir un tanto lo que restaba de la casta feudal, impedía a ésta lanzarse de nuevo a grandes empresas políticas. El recuerdo de la Fronda seguía vivo [*Aujourd'hui, les nobles...,* Alain Moreau, 1975].

El acceso de una gran parte de la burguesía a la función soberana fue así uno de los rasgos dominantes de los tres últimos siglos del antiguo régimen. Un Colbert, hijo de un mercader de paños de Reims y buen ejemplo de ficción nobiliaria, no tardaría en pretenderse descendiente de nobles escoceses, y en llegar, en apoyo de su afirmación, a trucar la lápida de sus antepasados...

*

Suele afirmarse que ciertas aristocracias, por ejemplo la nobleza francesa del antiguo régimen, debieron sus sinsabores al «abuso» de sus poderes. Conviene ponerse de acuerdo en la palabra *abuso.* Si se entiende por ella que las aristocracias del pasado gozaban de un «exceso de poder», resulta inadmisible. Por el contrario, está justificada si lo que se quiere decir es que, frente a sus poderes, la aristocracia no tenía ya una cantidad equivalente de deberes. Por donde llegamos al axioma de que *una aristocracia degenera desde el momento en que se rompe el equilibrio entre los derechos de que se beneficia y los deberes que asume.* A despecho de las fábulas que suelen contarnos, ningún gobernado ha reprochado nunca a sus gobernantes el haberse arrogado derechos superiores cuando podía ver con claridad a todas horas qué tipo de responsabilidades superiores correspondían a esos derechos. En cambio, apenas roto el equilibrio, *todo gobernado*

tiene derecho a protestar. La aristocracia, ayer admirada y deseada, pasa a ser criticada, y más tarde odiada. Su comportamiento justifica las más duras críticas. Haciendo el juego a los maestros en resentimiento, no ofrece ya más que una caricatura de sí misma, de sus principios. *El orden se convierte en injusticia.* El tejido social se deshace, y el juego armonioso de los órganos de la sociedad es reemplazado por el desgarramiento de las facciones, los partidos y los clanes.

Al hacerse *odiosa*, la aristocracia no sólo hace recaer ese odio sobre los hombres que la representan y la situación que ocupan, sino también, lo que es mucho más grave, sobre su peculiar visión del mundo. Convierte en *insoportables* sus valores, sus actitudes e incluso su vocabulario. En una palabra: crea por sí misma las condiciones objetivas para su desaparición. En un primer momento, se transforma en despotismo ilustrado, en «monarquía que trata de justificarse» (C. Northcote Parkinson). Como las cosas ya no marchan solas, las leyes pasan a ser textos escritos que se multiplican y reforman, hasta que ya nadie las obedece. Hay, pues, que reprimir, y la represión engendra la protesta. Siguen los desórdenes, hasta que al fin una nueva fuerza va perfilándose hasta su instauración definitiva.

Las causas de esta ruptura entre derechos y deberes son múltiples. Hemos señalado ya una: la excesiva *institucionalización* de las aristocracias, que, al convertirse en conjuntos *cerrados*, dejan de recibir la necesaria aportación de sangre nueva procedente del pueblo. Es el eterno problema de los herederos. Como con fórmula luminosa decía Oswald Spengler, «cuanto es grande perece si lo heredan los pequeños».

*

Vivimos en una sociedad cada vez más especializada y en la que a causa de la *multiplicación* y la creciente *complejidad* de las estructuras, esta especialización se convierte en necesidad continua. En tales condiciones, la presencia de una aristocracia se hace más necesaria que nunca. La civilización europea, «amenazada tanto desde el Este como desde el Oeste por gregarismos diferentes, pero igualmente odiosos, nunca ha tenido tanta necesidad de una aristocracia». Era Gabriel Matzneff quien afirmaba esto el 12 de diciembre de 1962, en *Combat*, en un artículo titulado «Plaidoyer pour une aristocratie». Se trata evidentemente de una postura, inactual. Todos los valores aristocráticos parecen hoy en franca derrota. El abando-

no, el individualismo, la incapacidad cada vez mayor para soportar la menor disciplina, la inversión de los valores constitutivos de nuestra cultura, son otras tantas consignas de nuestra época. La barbarie igualitaria tiende sobre el mundo la uniformidad gris de su manto. Los progresos de la técnica apenas consiguen hacer olvidar que tales logros no han sido puestos al servicio de ninguna concepción del mundo, de ningún principio, de ninguna finalidad. La riqueza material aumenta tan de prisa como la pobreza espiritual, y quizás en proporción a ella. Nadie quiere ya responder ni de sí mismo ni de los demás. Los *media* contribuyen a estos sentimientos, a esta atrofia de la voluntad, proponiendo *tipos* y (anti)modelos que los encarnan.

Todo ello implica una transformación de la idea misma de aristocracia, aunque en este terreno sólo cabe esbozar hipótesis. Fue Nietzsche quien primero se planteó el problema de cómo sentar las bases de una nueva aristocracia en una sociedad en vías de masificación. También había sido el primero en comprender que es posible *dirigir* un proceso e invertir su significado. «Hay una cuestión —escribía— tal vez insidiosa y pérfida, que vuelve a planteársenos una y otra vez: digámosla al oído de quienes tienen derecho a tales preguntas inquietantes, de las almas más fuertes de nuestro tiempo, de las que más dueñas son de sí: ¿No será hora, en vista del desarrollo a que ha llegado en Europa el tipo del "hombre gregario", de intentar la selección metódica, artificial y consciente del tipo opuesto y sus virtudes?» Y añadía, en 1881: «Está formándose una clase de esclavos: procuremos que se forme también una nobleza. —Y todavía—: se diría que hoy todo es decadencia. Hay, pues, que dirigir ese declive de tal suerte que haga posible una forma nueva de existencia para los más fuertes».

¿De qué se trata? De restaurar una jerarquía que pueda ser *creadora de valores* y consiga hacerse *aceptar* como tal; lo que implica, ante todo, determinar las nuevas actitudes «morales» que supone el fin pretendido y, en una segunda etapa, crear condiciones favorables para la aparición de un *tipo espiritual* susceptible de encarnar hoy el principio aristocrático. Algo que, repitámoslo, tiene poco que ver con la «inteligencia» y el «saber». Julius Evola escribe a este propósito: «Incluso quienes admiten el concepto de "aristocracia" se limitan hoy, en su mayoría, a tener en cuenta al individuo más o menos excepcional y "genial", no a aquel en quien se expresan una tradición y una raza espiritual especiales, y que debe su gran-

deza, no al hombre, sino a los principios, a la idea, en una especie de impersonalidad soberana» (*Les hommes au milieu des ruines*, Sept Couleurs, 1972).

Se trata, en resumen, de fijar los términos de una rigurosa ética vital, única susceptible de dotar a la existencia de una nueva significación y de crear una *nueva objetividad*. «Pensamiento fundamental: ante todo es preciso crear los nuevos valores.» (Nietzsche.) Por lo demás, la Iglesia nos ofrece un ejemplo excelente de cómo se crean o recrean las aristocracias. En la Iglesia tradicional, el clero forma, *nolens volens*, una aristocracia. La pertenencia a ella le da derechos, más numerosos de lo que se cree, pero en contrapartida la Iglesia exige cierto número de renuncias. A los sacerdotes se les pide renunciar precisamente a cuanto es tolerado para la masa de los fieles: el matrimonio, la riqueza, etc. De ahí los votos de castidad, pobreza y obediencia. Me parece tan importante definir desde ahora las renuncias que una nueva aristocracia debería imponerse como enumerar los derechos de que podría disfrutar.

«Lo hemos perdido todo —decía Fichte—, pero nos queda la educación.» Y Nietzsche: «Dondequiera que surge una grandeza duradera, podemos advertir una cuidadosa selección previa; por ejemplo, entre los griegos». No subestimemos el poder de la educación, y recordemos que, al nacer, el mejor de los dones nunca está presente más que de forma potencial. De ahí la necesidad de centros, seminarios y «claustros» donde pueda madurar una nueva forma de vida. Y para eso lo primero es educar educadores. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche escribía: «Las cosas grandes están reservadas a los grandes, las profundas a los profundos, la dulzura y el estremecimiento a las almas sutiles, todo lo infrecuente a lo seres excepcionales». Antes de llenarse la boca con la palabra «élite» y presumir de formar parte de ella, me parece necesario esforzarse por reunir aquellas condiciones. Es un trabajo a largo plazo que requiere paciencia, orden, gusto, método y tiempo.

El bolchevismo de la Antigüedad

EN el *Anticristo*, Nietzsche no duda en afirmar que «el cristianismo nos ha frustrado los frutos de la civilización antigua», y desarrolla así su afirmación:

«Ese Imperio romano que se alzaba en *aere perennius* constituía la organización más grandiosa que jamás haya sido llevada a cabo en condiciones tan difíciles, junto a la cual todas las tentativas anteriores y posteriores no son más que fragmentos, chapuzas, diletantismo; y esos santos anarquistas convirtieron en "obra pía" la destrucción del «mundo»; es decir, de ese Imperio romano, hasta que no quedase piedra sobre piedra [...]. El cristianismo fue el vampiro del Imperio romano; él redujo a la nada, de la noche a la mañana, esa inmensa proeza: la de haber desbrozado el terreno para una gran civilización *que podría desarrollarse* sin prisas. ¿Es que aún no lo hemos comprendido? El Imperio romano que hoy conocemos, que la historia de las provincias romanas nos hace conocer cada vez mejor, esa admirable obra de arte de gran estilo, era sólo un comienzo. Su construcción había sido calculada para que los milenios *demostrasen* su solidez; y hasta hoy no se ha vuelto, a construir así, ni siquiera se ha soñado hacerlo en tales proporciones *sub specie æterni*. Aquella organización fue lo bastante sólida para resistir a los malos emperadores, pues el básico principio de toda gran arquitectura es que el azar de las personas no debe influir en semejantes cosas, pero no lo fue para resistir a la corrupción de la especie *más corrompida*, la del cristiano [...]. Esa plaga de parásitos clandestinos que, a favor de la noche, la niebla y el equívoco, se insinuaba

a cada uno por separado hasta despojarlo de su seriedad para los cosas *auténticas*, de su instinto de las *realidades*, esa banda afeminada y dulzona de cobardes, fue robándole una tras otra las "almas" a aquel inmenso edificio, arrebatándole aquellas naturalezas preciosas, viriles, aristocráticas, que sentían la causa de Roma como propia y ponían en ella toda su seriedad, todo su *orgullo*. Fueron las sordas maniobras de esos santurrones, la zorrería de esos conventículos, ideas tan lúgubres como las de infierno, sacrificio de los inocentes, unión mística en la sangre que se bebe, pero sobre todo el fuego, lentamente atizado, de la venganza, del desquite los *chândâlas*, lo que acabó con Roma. Es la misma especie de religión que ya había combatido Epicuro, en su forma anterior. Leed a Lucrecio y comprenderéis contra qué luchaba Epicuro: *no* contra el paganismo sino contra el "cristianismo", quiero decir contra la perversión de las almas mediante las ideas de culpa, de castigo y de inmortalidad. Combatía los cultos *subterráneos*, todo aquel cristianismo latente. Negar la inmortalidad era ya en su época una auténtica liberación...».

*

En su relato de las guerras contra los persas, Herodoto atribuye el éxito de las pequeñas ciudades griegas frente al poderoso Imperio iranio a la «superioridad intelectual» de sus compatriotas. ¿Habría explicado igualmente su decadencia por su «inferioridad»? La cuestión de saber por qué desaparecen las culturas y se derrumban los imperios ha acuciado siempre a historiadores y filósofos. En 1441, Leonardo Bruni hablaba de la *vacillatio* del Imperio romano; su contradictor, Flavio Biondo, prefería el término *inclinatio* (que resumía, para el hombre del Renacimiento, el abandono de las antiguas costumbres). El debate estaba ya planteado: ¿fue destruido el Imperio o se derrumbó solo? Para Spengler, las *alternancias* que se dan en la historia son efecto de una *fatalidad*. Las causas identificables de una decadencia son sólo causas segundas. Acentúan, aceleran un proceso, pero sólo pueden intervenir cuando ese proceso se ha iniciado. Aunque también cabe pensar que ninguna necesidad interna fija un final a las culturas: cuando mueren, es porque alguien las mata. Conocida es la opinión de André Piganiol: «La civilización romana no murió de muerte natural. Fue asesinada» (*L'Empire chrétien*, 1947). En este caso, la responsabilidad de los «asesinos» es completa. No obstante, podemos admitir que sólo

estructuras ya muy debilitadas, carentes de energía, se abandonan al golpe que las hiere, al enemigo en acecho. Voltaire, que fue, tras Maquiavelo, uno de los primeros en hablar de ciclos históricos, decía que el Imperio romano había caído simplemente porque existía, «dado que todo debe tener un fin» (*Diccionario filosófico*, 1764).

No trataremos de averiguar aquí si la caída de Roma era o no irremediable, ni siquiera de identificar *todos* los factores que contribuyeron a provocarla, sino de examinar qué responsabilidad tiene en esa caída el naciente cristianismo.

Es bien sabido que fue el británico Edward Gibbon (1737-1794) quien primero estableció esa responsabilidad, en los capítulos XV y XVI de su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, cuyos seis gruesos volúmenes aparecieron entre 1776 y 1778. Antes que él, en 1576, Löwenklav había defendido al emperador Juliano, cuyo talento, templanza y generosidad alababa, abriendo así una brecha en la doctrina que pretendía que los emperadores cristianos habían sido, por el sólo privilegio de su fe, superiores a los paganos. Poco después, el jurisconsulto y diplomático Grocio (1583-1645) haría suya la tesis de Erasmo sobre el origen germánico de las aristocracias neolatinas. Por último, en 1743, Montesquieu atribuía la decadencia y caída de Roma a diferentes factores, tales como la extinción de las viejas familias, la pérdida del espíritu cívico, la degeneración de las instituciones, la colusión entre el poder administrativo y las fortunas procedentes de los negocios, la fuerte natalidad de la población extranjera, la vacilante lealtad de las legiones, etc. Con mejor documentación que sus predecesores, Gibbon tomó de nuevo todos esos elementos, dispuesto a escribir una «historia sin prejuicios». Sus conclusiones, teñidas de una ironía heredada de Pascal, siguen siendo válidas en esencia.

En el siglo XIX, Otto Seeck (*Historia de la decadencia del mundo antiguo*, 1894), partiendo de una idea de Montesquieu, así como de ciertas consideraciones de Burckhardt (en su *Época de Constantino*, 1852-1853) y de Taine, insistió en un factor biológico y demográfico: la desaparición de las élites (*Ausrottung der Besten*), acompañada por la senescencia de las instituciones y la importancia cobrada por la plebe y la muchedumbre de esclavos, que constituyeron la primera clientela de los predicadores cristianos. Esta tesis fue adoptada por M. P. Nilsson (*Imperial Rome*, 1926), tras haber sido confirmada por Tenney Frank, quien, tras examinar unas

13.900 inscripciones funerarias, llegó a la conclusión de que, a partir del siglo II, el 90% de la población de Roma era de origen extranjero (*American Historical Review*, XXI, 1916, pág. 705).

En *Marco Aurelio* (1895), Renan hizo suya una de las fórmulas de Nietzsche: «Durante el siglo III, el cristianismo succiona como un vampiro a la sociedad antigua». Y añadía esta frase, que tantos ecos despierta hoy: «En el siglo III, la Iglesia, al acaparar la vida, agota a la sociedad civil, la sangra, hace en ella el vacío. Las pequeñas sociedades mataron a la gran sociedad» (págs. 589 y 590). En 1901, Georges Sorel (1847-1922) publicaba un ensayo sobre *La ruina del mundo antiguo*. «La acción de la ideología cristiana —afirmaba— rompió la estructura del mundo antiguo a la manera de una fuerza mecánica que obrase desde su interior. Lejos de poder decir que la nueva religión infundió nueva savia en un organismo envejecido, podríamos afirmar que lo dejó exangüe. Cortó los lazos que existían entre el espíritu y la vida social y sembró por doquiera gérmenes de quietismo, desesperanza y muerte.»

Por su parte, Michael Rostovtzeff (*Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926), oponiéndose en ciertos puntos a Seeck, y también a Max Weber (*Orígenes sociales de la decadencia de la civilización antigua*, 1896), planteaba una cuestión esencial: «¿Es posible extender una civilización elevada a las clases bajas sin degradar su nivel, sin diluir su valor hasta el punto de hacerlo desaparecer? ¿No está toda civilización desde el momento en que empieza a penetrar en las masas, abocada a la decadencia?». Ortega y Gasset iba a responderle, en *La rebelión de las masas*: «La historia del Imperio romano es también la historia de la subversión, del imperio de las masas, que absorben y anulan a las minorías dirigentes y se colocan en su lugar».

Esta panorámica[1] quedaría incompleta si omitiésemos señalar tres obras aparecidas a comienzos de siglo que nos parece anuncian el auge de la crítica moderna: *L'intoleránce religieuse et la politique* (Flammarion, 1911), de Bouché-Leclercq; *La propagande chréthienne et les persecutions* (Payot, 1915), de Henri-F. Secrétan, y *Le christianisme antique* (Flammarion, 1921), de Charles Guignebert.

*

El cristianismo, «religión oriental por sus orígenes y sus caracteres fundamentales» (Guignebert), se infiltró en la Europa antigua de modo casi

subrepticio. El Imperio romano, tolerante por naturaleza, no le prestó atención durante mucho tiempo. *En la Vida de los doce Césares*, de Suetonio, leemos a propósito de un acto de Claudio: «Expulsó de Roma a los judíos, que estaban en continua efervescencia por instigación de un tal Crestos». En conjunto, el mundo grecolatino permaneció en un principio cerrado a la predicación. El elogio de la debilidad, de la pobreza, de la «locura», le parecía algo *insensato*. En consecuencia, los primeros centros de propaganda cristiana se instalaron en Antioquía, en Éfeso, en Tesalónica y en Corinto. En estas grandes ciudades, en las que esclavos, artesanos e inmigrantes se mezclaban con los mercaderes, todo era objeto de compra y venta, y predicadores e iluminados, en número cada vez mayor, rivalizaban en seducir a unas abigarradas e inquietas muchedumbres, fue donde los primeros apóstoles encontraron terreno abonado.

A. Causse, que fue profesor en la facultad de teología protestante de la Universidad de Estrasburgo, escribe: «Si los apóstoles predicaban el Evangelio en las plazuelas de los pueblos no era sólo por una sabia política misionera, sino porque la nueva religión era acogida más favorablemente en esos medios nuevos que por las viejas razas apegadas a su pasado y a su suelo. Los verdaderos griegos iban a permanecer durante mucho tiempo ajenos y hostiles al cristianismo. Los atenienses habían acogido a Pablo con una indiferencia irónica: "¡Ya nos lo contarás otro día!", y habrían de transcurrir muchos años antes de que los viejos romanos abandonasen su aristocrático desprecio por aquella detestable superstición. La primera Iglesia de Roma era muy poco latina, y en ella apenas se hablaba el griego. Pero los sirios, los asiáticos y toda la muchedumbre de los *graeculi* recibían con entusiasmo el mensaje cristiano» [*Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation*, Ernest Leroux, 1920].

J. B. S. Haldane, que consideraba el *fanatismo* como una de las «cuatro invenciones verdaderamente importantes hechas entre el año 3000 antes de nuestra era y el 1400» (*The Inequality of Man*, Famous Books, Nueva York, 1938), atribuía su paternidad al judeocristianismo. Yavé, el dios de los desiertos de Arabia, es un dios solitario y celoso, exclusivo y cruel, que preconiza la intolerancia y el odio. «¿No odio, ¡oh Yavé!, a los que te aborrecen y me enardezco contra tus enemigos? Los aborrezco y los tengo por enemigos» (Salmo 139, 21 y 22). Jeremías implora: «Les darás su merecido, ¡oh Yavé!..., y ¡tu maldición será con ellos! Los perseguirás

con ira y los exterminarás de debajo del cielo» (Lamentaciones, III, 64-66). «De cierto, ¡oh Dios!, harás morir al impío» (Salmo 139, 19). «Y por tu misericordia disiparás a mis enemigos, y destruirás a todos los adversarios de mi alma...» (Salmo 143, 12). La Sabiduría, que personifica lo infinitamente bueno, amenaza: «También yo me reiré de vuestro infortunio, me mofaré cuando sobrevenga vuestro espanto» (Prov. I, 26). El Deuteronomio habla de la suerte que debe reservarse a los «idólatras»: «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hija, o la mujer que descansa en tu seno, o el amigo tuyo, que es como tú mismo, te incitara en secreto diciendo: "¡Vamos y sirvamos a otros dioses!" que no conoces..., antes le habrás de matar; tu mano descargará en él primeramente para hacerle morir, y después la mano de todo el pueblo. Cuando oigas que en una de las ciudades que Yavé te concede para habitar se dice que han surgido hombres indignos que han seducido a sus conciudadanos diciendo: «¡Vamos y sirvamos a otros dioses!» que no conoces, indagarás, y si ves que es cierta tal abominación, herirás a filo de espada a los habitantes de esa ciudad; la consagrarás al exterminio, así como a cuanto en ella exista. Juntarás todo su botín en medio de su plaza y quemarás en el fuego totalmente la ciudad y toda su presa a honra de Yavé, tu Dios. Así quedará convertida en perpetuo montón de ruinas, sin ser reedificada...» (Deut. XIII).

En el Evangelio, Jesús dice, cuando vienen a prenderle: «...porque todos los que tomen espada, a espada perecerán» (Mateo XXVI, 52). Pero antes había afirmado: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de casa» (Mateo X, 34-36). También había pronunciado la frase que es divisa de todos los totalitarismos: «El que no es conmigo, contra mí es» (Mateo XII, 30).

La Iglesia primitiva aplicará escrupulosamente tales consignas. Incrédulos y paganos son infrahombres a los ojos de los apóstoles. San Pedro los compara a «animales irracionales, nacidos para presa y destrucción» (2 Pedro II, 12). Jerónimo aconseja al cristiano converso patear el cuerpo de su madre si ésta trata de impedirle que la abandone para siempre a fin de seguir la enseñanza de Cristo. En el año 345, Fermicus Maternus hace de la matanza un deber: «La ley prohíbe, santísimos emperadores, perdonar ni al hijo ni al hermano. Obliga a castigar a la mujer que amamos tierna-

mente y a hundirle el hierro en el seno. Pone las armas en la mano y manda volverlas contra los amigos más íntimos...». En adelante, la práctica evangélica de la caridad estará estrictamente subordinada al grado de adhesión a misterios y dogmas. Europa será evangelizada por el hierro y el fuego. Herejes, cismáticos, librepensadores y paganos serán, renovando el gesto de Poncio Pilato, entregados al brazo secular para ser sometidos a suplicio y muerte. La denuncia se verá recompensada con la atribución de los bienes de las víctimas y de sus familias. Los «que habiendo entendido el juicio de Dios... —había escrito san Pablo—, son dignos de muerte» (Romanos, 1, 32). Tomás de Aquino precisa: «El hereje debe ser quemado». Uno de los cánones adoptados en el Concilio de Letrán declara: «No son homicidas quienes matan herejes» (*Homicidas non esse qui heretici trucidant*). Por la bula *Ad extirpenda*, la Iglesia autorizará la tortura. Y, en 1864, Pío IX proclamará todavía en el *Syllabus*: «Anatema sea quien diga que la Iglesia no tiene derecho a emplear la fuerza, que no tiene ningún poder temporal directo o indirecto» (XXIV).

Voltaire, que sabía sumar, había hecho la cuenta de las víctimas de la intolerancia religiosa desde los comienzos del cristianismo hasta su época. Teniendo en cuenta las exageraciones y descontando mucho en beneficio de la duda, halló un total de 9.718.000 personas que habían perdido la vida *ad majorem Dei gloriam*. Junto a esa cifra, el número de cristianos muertos en Roma bajo el signo de la palma (símbolo del martirio y la resurrección gloriosa en el cristianismo primitivo) resulta insignificante.

«Gibbon cree poder afirmar —escribe Louis Rougier— que el número de mártires en toda la extensión del Imperio romano, a lo largo de tres siglos, no llegó al de los protestantes ejecutados en un solo reinado y exclusivamente en las provincias de los Países Bajos, donde, según Grocio, más de cien mil súbditos de Carlos V murieron a manos del verdugo. Por conjeturales que sean estos cálculos, puede afirmarse que el número de mártires cristianos es pequeño comparado con las víctimas de la Iglesia durante quince siglos: destrucción del paganismo bajo los emperadores cristianos, lucha contra los arrianos, los donatistas, los nestorianos, los monotisitas, los iconoclastas, los maniqueos, los cátaros y los albigenses, Inquisición española, guerras de religión, dragonadas de Luis XIV, *pogroms* de judíos... Ante tales excesos, podemos preguntarnos, con, Bouché-Leclercq, "si los beneficios del cristianismo (por grandes que sean) no se

han visto de sobra compensados por la intolerancia religiosa que tomó del judaísmo para difundirla por el mundo"...» [*Celse contre les chrétiens*, Copernic, 1977].

*

Los antiguos creían en la unidad del mundo, en la intimidad dialéctica del hombre con la naturaleza. Su filosofía natural estaba dominada por las ideas de *devenir* y de *alternancia*. Los griegos asimilaban la ética a la estética, el *kalôn* al *agathôn*, el bien a la belleza, y con justicia ha escrito Renan: «Un sistema en el que la Venus de Milo no es más que un ídolo es un sistema falso, o al menos parcial, porque la belleza vale casi tanto como el bien y la verdad. Con tales ideas es inevitable una decadencia en el arte» (*Les apôtres*, pág. 372). El «hombre nuevo» del cristianismo profesaba una visión de las cosas muy diferente. Llevaba en sí un conflicto, no el cotidiano que forma la trama de la vida, sino un conflicto escatológico, absoluto: el divorcio del mundo.

El cristianismo primitivo extiende la idea mesiánica presente en el judaísmo bajo una forma exacerbada, debida a una espera milenaria. En las palabras atribuidas a Jesús encontramos citas literales de las visiones del *Libro de Enoc*. Para los primeros cristianos, el mundo, simple etapa, valle de lágrimas, lugar de dificultades y tensiones insoportables, necesita una *compensación*, una visión radiante que *justifique* (moralmente hablando) la impotencia de aquí abajo. Por eso la tierra aparece como el campo en que se enfrentan las fuerzas del Mal y del Bien, el príncipe de este mundo y el Padre celestial, los poseídos por el demonio y los hijos de Dios: «Y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Juan V, 4). La idea de que el mundo pertenece al Mal, más tarde característica de ciertos gnósticos (los maniqueos), aparece con frecuencia en los primeros escritos del cristianismo. El propio Jesús afirmaba: «No ruego por el mundo..., como tampoco yo soy del mundo» (Juan XVII, 9-14). San Juan insiste: «No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida no proviene del Padre, sino del mundo» (1 Juan II, 15 y 16). «No os extrañéis si el mundo os aborrece» (Ibid. III, 13). «Sabemos que somos de Dios, y el mundo entero está bajo el maligno» (Ibid. V, 19). Más tarde, la regla de san Benito enunciará como precepto que los monjes deben «hacerse

extraños a las cosas del mundo» (*A saeculi actius se facere alienum*). En la *Imitación de Cristo* leemos: «El verdaderamente sabio es el que, para ganar a Cristo, considera basura y estiércol todas las cosas de la tierra» (I, 3, 5).

En medio del gran renacimiento artístico y literario de los dos primeros siglos, los cristianos se mantenían, en su calidad de extraños que se complacían en serlo, indiferentes o, más frecuentemente, hostiles. La estética bíblica rechaza la representación de las formas, la armonía de las líneas y los volúmenes; en consecuencia, sólo tenían una mirada de desdén para las estatuas que adornaban plazas y monumentos. Por lo demás, para ellos cualquier cosa era objeto de odio. Las columnatas de los templos y los paseos cubiertos, los jardines con sus fuentes y los altares domésticos donde chisporroteaba una llama sagrada, las ricas mansiones, los uniformes de las legiones, las villas, los navíos, las calzadas, las obras, las conquistas, las ideas: en todas partes veía el cristiano la marca de la Bestia. Los padres de la Iglesia no condenaban sólo el lujo, sino cualquier obra de arte profana, los atuendos de colores, los instrumentos musicales, el pan blanco, los vinos extranjeros, las almohadas de plumas (¿acaso no había descansado Jacob su cabeza sobre una piedra?) e incluso la costumbre de cortarse la barba, en la que Tertuliano ve «una mentira contra el propio rostro» y un impío intento de mejorar la obra del Creador.

El rechazo del mundo se hacía aún más radical entre los cristianos primitivos porque estaban convencidos de que la Parusía (la vuelta de Cristo al final de los tiempos) iba a tener lugar de inmediato. Era el propio Jesús quien se lo había prometido: «De cierto os digo que algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del hombre viniendo en su reino» (Mateo XVI, 28). «De cierto os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto acontezca» (Mateo XXIV, 34). En vista de ello, repetían a más y mejor la buena nueva. «Mas el fin de todas las cosas se acerca» (1 Pedro IV, 7). «Ya es el último tiempo» (1 Juan II, 18). Pablo vuelve una y otra vez sobre esta idea. A los hebreos: «No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene grande galardón... Porque todavía un poquito y el que ha de venir vendrá, y no tardará» (Hebr. X, 35-37). «No dejando de congregarnos... sino exhortándonos, y tanto más cuanto veis que aquel día se acerca» (Ibid., X, 25). A los tesalonicenses: «Teneos firmes, porque se acerca el advenimiento del Señor». A los corintios: «Hermanos, el tiempo es corto; resta, pues que los que tienen

esposa sean como si no la tuviesen...» (1 Cor. VII, 29). A los filipenses: «El Señor está cerca. Por nada estéis afanosos...» (Fil. IV, 5 y 6). En su diálogo con Trifón, Justino afirma que los cristianos van a ser muy pronto reunidos en Jerusalén, y que será para mil años (LXXX-LXXXII). En el siglo II, el frigio Montanus declara entrever la inminencia del fin del mundo. En el Ponto, campesinos cristianos abandonan sus campos para esperar el día del juicio. Tertuliano reza *pro mora fines*, «para que se retrase el fin». Pero pasaba el tiempo y no ocurría nada. Las generaciones desaparecían, una tras otra, sin haber visto el glorioso advenimiento; y ante la continua demora de sus esperanzas escatológicas, la Iglesia, dando una prueba de prudencia, acabó por resignarse a situar la Parusía en un «más allá» indeterminado. Hoy sólo los Testigos de Jehová repiten a fecha fija: «El año que viene en la Jerusalén de los cielos».

*

La doctrina cristiana implicaba una *revolución social.* En efecto, afirmaba por vez primera no que el alma existe (lo que no la hubiese hecho original), sino que *todos* poseen una idéntica al nacer. Los hombres de la cultura antigua, que si nacían en una religión era por nacer en una *patria*, tendían más bien a pensar que, al adoptar un comportamiento caracterizado por el rigor y el dominio sobre sí mismos, podría ocurrir que llegasen a forjarse un alma, pero que ésta era una suerte sin duda reservada a los *mejores*. La idea de que *todos los hombres* pudiesen ser gratificados con ella de un modo indiferente y por el solo hecho de existir les resultaba chocante. El cristianismo sostenía, por el contrario, que todo el mundo nacía con un alma, lo que equivalía a decir que los hombres nacían *iguales* ante Dios.

Por otra parte, en su rechazo del mundo, el cristianismo se presentaba como heredero de una vieja tradición bíblica de odio a los poderosos, de exaltación sistemática de los «humildes y los pobres» (*anavim ébionim*), cuyo triunfo y *desquite* sobre las civilizaciones inicuas y orgullosas habían anunciado profetas y salmistas. En el *Libro de Enoc*, muy divulgado en el siglo I en los medios cristianos (se le cita en las epístolas de Judas XV, 4, y de Bernabé: XV), se lee: «El Hijo del hombre hará levantar a los reyes y los poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus sitiales; quebrará su fuerza... Derribará a los reyes de sus tronos y de su poder. Hará volver la cara a los fuertes, y los cubrirá de vergüenza...» (Enoc XLVI, 4-6). Jere-

mías se complace en imaginar a las futuras víctimas en forma de animales de matadero: «Sepáralos, ¡oh Yavé!, como ovejas para el matadero y resérvalos para el día de la matanza» (Jer. XII, 3). A las mujeres de los poderosos, a las que llama «vacas de Basán» (Am. IV, I), Amós les predice: «Yavé ha jurado por su santidad: Vendrán días sobre vosotras en que os levantarán con anzuelos, y a vuestra descendencia con arpones de pesca» (IV, 2). Los salmos esbozan el principio de la lucha de clases, y el mismo espíritu inspirará «a los primeros grupos de cristianos y más tarde a las órdenes monásticas» (A. Causse, op. cit.). «En el fondo, no hay en los salmos más que un solo tema —dice Isidore Loeb—, que es la lucha del pobre contra el malvado, y su triunfo final gracias a la protección de Dios, que ama al uno y detesta al otro» [*Littérature des pauvres dans la Bible*]. El pobre es *siempre* víctima de una injusticia. Se le llama el Humilde, el Santo, el Justo, el Piadoso. Es desgraciado, presa de todos los males; está enfermo, inválido, solo, abandonado, relegado a un valle de lágrimas, riega su pan con lágrimas, etc. Pero soporta su dolor, lo busca incluso, porque sabe que tales pruebas son *necesarias* para su salvación, que cuanto más humillado sea más triunfará, cuanto más sufra más verá un día sufrir a otros. En cuanto al malvado, es rico, y su riqueza *siempre* es culpable. Es feliz, construye ciudades, desempeña funciones sociales preeminentes, manda los ejércitos; pero en la misma proporción en que domina será un día *castigado*. «Tal es el ideal social del profetismo judío —dice Gérard Walter—: una especie de nivelación general que hará desaparecer toda distinción de clase y conducirá a la creación de una sociedad uniforme, de la que estará proscrito todo privilegio, cualquiera que sea. Este sentimiento igualitario, llevado a sus últimos límites, va unido al de la animosidad irreductible contra los ricos y los poderosos, que no serán admitidos en el futuro reino. La humanidad ideal de los tiempos que se anuncian comprenderá a todos los justos sin distinción de credo ni nacionalidad» [*Les origines du communisme*, Payot, 1931]. El segundo libro de los *Oráculos sibilinos* pinta a la humanidad regenerada en una nueva Jerusalén bajo un régimen estrictamente comunista: «Y la tierra será común a todos, no habrá ya ni muros ni fronteras. Todos vivirán en común y la riqueza será inútil. Entonces ya no habrá ni pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni señores, sino que todos serán iguales» (*Or. sib.* II, 320-326).

A la vista de ello, se comprende mejor que en un primer momento el cristianismo les haya parecido a los antiguos una religión de esclavos y de *heimatlos*, vehículo de una especie de «contracultura», que sólo logra éxito entre insatisfechos, desclasados, envidiosos y revolucionarios *avant la lettre*: esclavos, artesanos, bataneros, cardadores, zapateros, mujeres solas, etc. Celso describe a las primeras comunidades cristianas como «un amasijo de gentes ignorantes y crédulas mujeres, reclutados entre la hez del pueblo», y sus adversarios apenas tratan de desengañarle en este punto. Lactancio predica la igualdad en las condiciones sociales: «No hay equidad allí donde no hay igualdad» (Inst. VII, 2). Bajo Heliogábalo, Calixto, obispo de Roma, recomienda a los conversos casarse con esclavas.[2]

Por eso no hay para el cristiano idea más odiosa que la de *patria*: ¿Cómo servir a la vez a la tierra de los padres y al Padre que está en los cielos? La salvación no depende del nacimiento, ni de la pertenencia a la ciudad, ni de la antigüedad de la estirpe, sino exclusivamente del respeto a los dogmas. A partir de entonces, basta con distinguir a los creyentes de los incrédulos, y cualquier otra frontera debe desaparecer. Pablo lo subraya con insistencia: «Ya no hay ni judío ni griego, ni hombre ni mujer...». Hermas, que gozó en Roma de gran autoridad, condena a los conversos a un perpetuo exilio: «Vosotros, los servidores de Dios, vivís en una tierra extraña. Vuestra ciudad está muy lejos de ésta» (Sim. I, I).

Tal disposición de espíritu explica la reacción romana. Celso, patriota preocupado por la salud del Estado, que presiente el debilitamiento del *Imperium* y la disminución del sentimiento cívico que el triunfo del igualitarismo cristiano podría provocar, comienza su *Discurso verdadero* con estas palabras: «Una nueva raza de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, coligados contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, tachados de infamia por todos y que se glorían de esa común execración: eso son los cristianos. Facciosos que pretenden hacer rancho aparte y separarse de la sociedad común». Y Tácito, que dice son detestados por sus «abominaciones» (*flagitia*), los acusa del crimen de «odio al género humano». «Apenas reprimida —dice— esta execrable superstición volvía a desbordarse no sólo en Judea, cuna de la plaga, sino en la misma Roma, donde cuantos horrores e infamias existen afluyen de todas partes y hallan crédito...»

El *principio* imperial es en esta época instrumento de una *concepción*

del mundo que se lleva a cabo en forma de un vasto *proyecto*. Gracias a él, la *pax romana* reina en un mundo ordenado. Lleno de admiración, exclama Horacio: «El buey vaga seguro por los campos que fecundan Ceres y la Abundancia, mientras los nautas surcan por todas partes los mares apacibles». En Halicarnaso, una inscripción tripartita en honor de Augusto proclama: «Las ciudades florecen en medio del orden, la concordia y la riqueza». Pero para los cristianos primitivos el Estado pagano es obra de Satán. El Imperio, supremo símbolo de una fuerza orgullosa, no es más que arrogancia digna de mofa. La armoniosa sociedad romana es declarada sin excepción *culpable*, pues su resistencia a las exigencias monoteístas, sus tradiciones, su modo de vida, son otras tantas ofensas a las leyes del socialismo celestial. Y como culpable, debe ser *castigada*; es decir, destruida. La literatura cristiana de los dos primeros siglos exhala, como una larga queja, su rosario de anatemas. Con febril impaciencia, los apóstoles predican la «hora de la venganza», «para que se cumplan todas las cosas que están escritas» (Lucas XXI, 22). Anuncian, como lo harán tras ellos los padres de la Iglesia, la inminencia del desquite, de la «gran noche», en que todo quedará patas arriba. La epístola de Santiago contiene una llamada a la lucha de clases: «¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán. Vuestras riquezas están podridas y vuestras ropas están comidas por la polilla» (V, 1-2). Santiago, que ha leído el *Libro de Enoc*, anuncia terribles torturas a ricos y paganos. Imagina el juicio final como un «toque a degüello», «una especie de inmenso matadero al que serán arrastradas por millares las personas acomodadas, bien gordas y lucidas y con todas sus riquezas encima, y el júbilo le invade al saborear la perspectiva de verlos ir uno a uno devolviendo lo mal adquirido antes de pasar a alimentar con su grasa la formidable carnicería que entrevé en sueños» (Gérard Walter, op. cit.). Sobre todo, acusa a los ricos de deicidio: «Condenasteis y matasteis al Justo» (V, 6). Esta tesis, que hace a Jesús la víctima, no de un pueblo, sino de una *clase*, no tardará en hacerse popular. Tertuliano escribe: «Los tiempos están maduros para que Roma acabe entre las llamas. Va a recibir el salario que sus obras han merecido» (*De la oración*, 5). El *Libro de Daniel*, escrito entre 167 y 165 antes de nuestra era, y el *Apocalipsis de san Juan* son las dos grandes fuentes en que bebe este santo furor. San Hipólito (hacia 170-235), en su *Comentario sobre Daniel*, sitúa el fin de Roma hacia el año 500 y lo atribuye al auge de las

democracias: «Los dedos de los pies de la estatua del sueño de Nabucodonosor representan las democracias que se avecinan, y que se separarán unas de otras como los diez dedos de la estatua, en los que el hierro estará mezclado con arcilla». Hacia 407, san Jerónimo, en otro *Comentario sobre Daniel*, define el fin del mundo como «el tiempo en que el reino de los romanos deberá ser destruido». Otros autores repiten tales profecías: Eusebio, Apolinar, Metodio de Olimpo... El ardor revolucionario contra Roma, «ciudad maldita», «nueva Babilonia», «gran ramera», no conoce límites. La urbe es el último avatar de Leviatán y Behemot.

En todos estos apocalipsis, misterios sibilinos y profecías de doble sentido, en toda esta trepidación mental, hipersensible a los «símbolos» y los «signos», en toda esta literatura salmódica, hallamos más imprecaciones de las que habrían hecho falta para calentar los espíritus, sacudir las imaginaciones e incluso armar manos todavía indecisas. Esto explica las acusaciones que, en el año 64, siguen al incendio de Roma.

El Deuteronomio mandaba a los servicios de Dios degollar a las poblaciones incrédulas e incendiar sus ciudades en honor de Yavé, y Jesús había repetido la imagen: «El que en mí no permanece, será echado fuera como sarmiento que se seca, y lo recogen y lo echan al fuego y arde» (Juan XV, 6). Y, en efecto, desde Roma hasta las hogueras de la Inquisición, es mucho lo que va a arder. La sagrada piromanía se ejercitará sin descanso. «Esta idea [que el mundo de los impíos será destruido por el fuego] —dice Bouché-Leclercq— la habían recibido los cristianos de los videntes judíos, de aquellos profetas y sibilistas que invocaban tan pronto al rayo como a la tea, al hierro como al fuego sobre las ciudades y los pueblos enemigos de Israel. Jamás la imaginación ha quemado tanto como en las profecías de Isaías y de Ezequiel, la más rica colección de anatemas que haya dado nunca la literatura religiosa». «En esta opinión de un incendio general —añade Gibbon— la fe de los cristianos venía a coincidir con la tradición oriental [...]. El cristiano, que basaba su creencia no tanto en los falaces argumentos de la razón como en la autoridad de la tradición y en la interpretación de la Escritura, esperaba con terror y confianza el acontecimiento, estaba seguro de su inminencia ineluctable; y como esta idea solemne ocupaba permanentemente su espíritu, consideraba cuantos desastres sobrevenían en el Imperio como otros tantos síntomas infalibles de la agonía del mundo.»

*

Esta certidumbre, la de que *era necesario* que el Imperio se derrumbase para que llegase el Reino, explica los encontrados sentimientos de los primeros cristianos frente a los bárbaros. Es indudable que, en un primer momento, se sintieron tan amenazados como los romanos. Ambrosio, obispo de Milán, distingue entre los «enemigos exteriores» (*hostes extranei*) y los interiores (*hostes domestici*). Para él, era a los godos a quien Ezequiel se refería al hablar del pueblo de Magog. Pero, en una segunda etapa, esos mismos bárbaros, que no tardarían en ser evangelizados, se convirtieron en auxiliares de la justicia divina. Los cristianos no podían admitir que su suerte estuviese ligada a la de una «Babilonia de impudicia». Por eso, el *Carmen de Providentia* o los *Commonitorium* de Orencio apenas se interesan más que por los «enemigos interiores». En el siglo III, en su *Carmen apologeticum*, un autor cristiano, Comodiano, habla de los germanos (más precisamente de los godos) como «ejecutores de los designios de Dios». En el siglo siguiente, Orosio afirma a su vez que las invasiones de los bárbaros son «juicio de Dios» que sobrevienen «en castigo de las culpas de los romanos» (*poenaliter accidisse*). Es el equivalente de las «plagas» de que se había servido Moisés para culpar al faraón.

El 24 de agosto del año 410, Alarico, rey de los visigodos, tras asediar Roma durante varias semanas, penetra de noche en la ciudad por la *porta Salaria*. Es una patricia conversa, Proba Faltonia, de la familia de los Anicios, la que, tras enviar a sus esclavos a ocupar la puerta, la hace entregar al enemigo. Los visigodos son cristianos y la solidaridad espiritual e ideológica ha dado sus frutos. Los Anicios, de los que Amiano Marcelino (XVI, 8) dice que tenían fama de insaciables, eran conocidos como fanáticos del partido católico. El saco de Roma que siguió fue descrito por los autores cristianos con amables trazos. Se alabó la «clemencia» de Alarico. «¿Es que los vencidos eran culpables?», preguntará Georges Sorel. Del jefe visigodo, dice san Agustín que fue el enviado de Dios y el vengador del cristianismo. Orosio cuenta que sólo murió un senador, y además por su culpa («no se había dado a conocer»); que a los cristianos les bastaba hacer el signo de la cruz para ser respetados, etc. «Tan atrevidas mentiras —dice Augustin Thierry— fueron admitidas más tarde como hechos indiscutibles» (*Alarico*).

Hacia el año 442, es Quodvulteus, obispo de Cartago, quien pretende que los estragos de los vándalos son pura justicia. En uno de sus sermo-

nes, se esfuerza por consolar a un fiel que se ha quejado de las devastaciones: «Sí, me dices que el bárbaro te lo ha quitado todo [...]. Veo, comprendo, medito: a ti, que vivías en el mar, un pez más grande te ha devorado. Espera un poco: vendrá un pez aún mayor que devorará al que devora, despojará al que despoja, tomará al que toma [...]. Esta plaga que hoy padecemos no durará siempre: en verdad, está en manos del Todopoderoso». Por último, a fines del siglo V, Salviano de Marsella afirma que «los romanos han sufrido sus penas por el justo juicio de Dios».

En el siglo II, la Ciudad se había visto invadida por cultos extranjeros. Se había alzado en el Palatino un templo a la Gran Madre, en el que oficiaban *fanatici*. El contagio moral hizo lo demás. «Por la brecha abierta en la barrera que cierra el horizonte de la vida terrestre iban a penetrar toda clase de quimeras y supersticiones, salidas del inagotable depósito de la imaginación oriental» (Bouché-Leclercq). Fueron las *baccanalia*, los ritos con misterios, el culto isiaco, el de Mitra, y por último el cristianismo. Sobre las tumbas se leía cada vez con mayor frecuencia la mención: «El último de su familia». La estirpe de Pompeyo había desaparecido en el siglo II, como la de Augusto y la de Mecenas. Roma no estaba ya en Roma; en el Tíber iban a desembocar todos los ríos de Oriente.

Sólo mucho más tarde, en el Renacimiento, observará Petrarca (1304-1374) que la «época negra» (*tenebrae*) de la historia romana había coincidido con la era de Teodosio y Constantino; mientras que en el norte de Europa, a comienzos del siglo XVI, Erasmo (hacia 1469-1536) afirmaba, aunque se decía «miliciano de Cristo», que los verdaderos bárbaros de los tiempos antiguos, los «auténticos godos», habían sido los monjes y escoliastas de la Edad Media.

*

En su ensayo sobre *El fin del mundo antiguo* (op. cit.), Santo Mazzarino recuerda con toda justicia que, hasta época reciente, la cultura del Bajo Imperio nos ha parecido siempre «*cualitativamente* inferior a la de las épocas de grandes civilizaciones que la han precedido». Pero hoy, dice, ya no ocurre igual: «Todas las voces del mundo romano "decadente", entre los siglos III y VI, se nos han hecho accesibles». A la inversa, «del decadentismo, el expresionismo y otras categorías modernas de la crítica literaria o artística podemos decir que son otros tantos caminos para co-

nocer el mundo del Bajo Imperio [...]. El parentesco entre nuestra época y ese mundo es un hecho en el que todos pueden estar de acuerdo». Y pregunta por último: «Esta revaloración de la poesía y el arte del Bajo Imperio, ¿hasta qué punto podemos extenderla a las manifestaciones de orden social y político?». Curiosamente, Mazzarino, para quien vivimos probablemente en el mejor de los mundos posibles, extrae de esta observación la moraleja de que la idea de decadencia es ilusoria. En ningún momento llega a pensar que, si el Bajo Imperio parece hoy más digno de aprecio a nuestros contemporáneos, es porque encuentran en él estigmas que les son familiares, porque el período actual remite como ningún otro a la imagen de las *tenebrae* de que hablaba Erasmo, y es esta semejanza la que nos ha puesto en condiciones de apreciar lo que generaciones anteriores, de mejor salud, no *podían ver*.

En efecto, el estudio de las condiciones en que murió el Imperio romano no tiene sólo un interés histórico y abstracto. El parentesco entre ambas coyunturas, el paralelo que tan a menudo se traza entre aquellas condiciones y las que hoy prevalecen, lo hace profundamente *actual*. Por lo demás, son muchos los que admiten, con Louis Rougier, que «la ideología revolucionaria, el socialismo, la dictadura del proletariado, se derivan del pauperismo de los profetas de Israel. En la crítica de los abusos del antiguo régimen por los oradores de la Revolución, en el proceso al régimen capitalista por los comunistas de nuestros días, resuena el eco de las furibundas diatribas de Amós y Oseas contra la marcha de un mundo en el que la insolencia del rico oprime al justo y desuella al pobre; como resuenan también los ásperos vituperios de la literatura apocalíptica judía y cristiana contra la Roma imperial» (op. cit.).

A un Celso no le sería difícil identificar todavía hoy a «una nueva raza de hombres, nacidos ayer, sin patria ni tradiciones..., coligados contra todas las instituciones..., perseguidos por la justicia..., facciosos que pretenden hacer rancho aparte... y se glorían de la común execración». Otra vez, en el mundo occidental, unos *fanatici*, que a veces viven en «comunidad», verdaderos apátridas, hostiles a toda estructura ordenada, a toda ciencia, a toda jerarquía o frontera, a toda selección, se separan del mundo y denuncian a la «Babilonia» de los tiempos modernos. Al modo como las primeras comunidades cristianas proclamaban la abolición de todas las categorías naturales en beneficio exclusivo de la *ecclesia* de los creyentes,

hoy se extiende un neocristianismo que anuncia el inminente advenimiento de una nueva parusía, de un mundo igualitario *unificado* por la superación de las «viejas querellas», la socialización del *Amor* y la huida hacia adelante en la demonía de lo «social». El 30 de diciembre de 1973, el hermano Roger Schutz, prior de Taizé, declaraba: «Por encima de todo, tiene que haber Amor, porque el Amor es quien nos da unidad». El cristianismo antiguo rechazaba el mundo. La Iglesia de la época clásica distinguía el orden de lo alto del de aquí abajo. El neocristianismo, trasladando audazmente sus esperanzas seculares del cielo a la tierra, laiciza su teodicea. Ya no celebra las nupcias solemnes de los conversos con el Esposo místico, sino los desposorios de Cristo y la humanidad por intercesión del Espíritu universal del socialismo. También él rechaza el mundo, pero sólo el *actual*, afirmando que puede ser «cambiado», que *debe* sucederle *otro* y que la unión mesiánica de los «desfavorecidos» puede, mediante su inteligente intervención, *realizar* aquí abajo el viejo sueño de los profetas de la Biblia: detener la historia y hacer que desaparezcan injusticias, desigualdades y tensiones: «Hoy más que nunca, el *espíritu griego*, convertido en *espíritu científico*, y el *espíritu mesiánico*, transformado en *espíritu revolucionario*, se oponen de modo irreductible. La existencia de unos sectarios y fanáticos en frío a quienes la participación subjetiva en un cuerpo de verdades reveladas, en una *gnosis*, da, a sus propios ojos, derechos sobre todo y sobre todos, derecho a hacerlo todo y permitírselo todo, persiste en plantear una *cuestión de vida o muerte* a una sociedad que está al borde, no ya de la guerra de religión, sino de una forma cercana a esa plaga histórica: la guerra de civilización» [Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, 1969].

Ciertos críticos repiten contra la civilización y la cultura europeas las palabras de Orosio y Tertuliano contra Roma: los reveses que hoy sufren son el *castigo* por sus culpas pasadas. *Paga* por su «orgullo», su riqueza, su poder, sus conquistas. Los bárbaros que van a saquearla le harán *expiar* los sufrimientos del Tercer Mundo, la ambición impotente y la humillación de los mal dotados. Sobre sus ruinas se edificará la Jerusalén de los nuevos tiempos. Entonces veremos desaparecer «el velo de luto que velaba a todos los pueblos, el sudario que cubría todas las naciones» (Isaías XXV, 7). Volvemos a tropezarnos con la misma interpretación *moralizante* de la historia. Pero ni la historia ni el mundo están *gobernados* por una moral. El mundo es mudo: gravita en silencio. En su ensayo sobre *La cuestión*

judía, afirmaba Marx que sólo el comunismo podría «realizar de manera profana el fondo humano del cristianismo», señalando así las «insuficiencias revolucionarias» de la doctrina cristiana («religión de los esclavos, pero no revolución de los esclavos») y las afinidades entre ambos sistemas proféticos, el espiritual y el terrestre. Roger Garaudy explicita estas palabras recordando que el cristianismo fue «un elemento disgregador del poder romano». Y añade: «La hostilidad al culto imperial, la negativa a participar en él y, más aún, la prohibición a los cristianos de servir militarmente al Imperio en una época en que el reclutamiento se hacía cada vez más difícil y en que el número de cristianos aumentaba de día en día, prohibición que subsistió hasta el siglo IV, tenía un claro significado revolucionario. Por lo demás, hay en el personaje de Cristo, magnificado por la imaginación colectiva de los primeros cristianos, y heredero de numerosos mesías semejantes al "Señor de justicia" esenio, un innegable aspecto revolucionario» (*Marxisme du XX^e siècle*, La Palatine, 1966). Engels, que nos recuerda que, «como todos los grandes movimientos revolucionarios, el cristianismo fue obra de las masas populares», notó también el parentesco entre ambas doctrinas: la misma certidumbre mesiánica, la misma esperanza escatológica, la misma concepción de la verdad (bien percibida por O. Tillich), etc. En el cristianismo primitivo, ve «una fase totalmente nueva de la evolución religiosa, llamada a convertirse en uno de los elementos más revolucionarios de la historia del espíritu humano». [«Contribution à l'histoire du christianisme primitif», en Marx y Engels, *Sur la religon*, selección de textos, Ed. Sociales, 1960], y es que a sus ojos, el cristianismo es el *non plus ultra* de la religión, la «consumación» (en el sentido de la *Aufhebung*) de cuantas religiones le precedieron. Convertido en la «primera religión universal posible» (Engels, *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo*), es también, por la fuerza de las cosas, la última: todo término marca una cesura, que implica *otro* comienzo. Tras el cristianismo, suponiendo que haya un «después», no puede venir ya otra cosa que su *superación*.

Joseph de Maistre ha dicho: «El Evangelio fuera de la Iglesia es un veneno», y el padre Daniélou: «Si separamos el Evangelio de la Iglesia, pierde los estribos». Estas palabras cobran todo su sentido hoy, cuando la Iglesia, nuevo catoblepas,[3] parece querer dar por abolida su *historia* para volver a sus orígenes. A lo largo de dos milenios se habían implantado en el seno de la Iglesia unas estructuras de orden que, a la vez que la adapta-

ban a la mentalidad *europea*, permitían poner en forma, *razonar*, el peligroso mensaje evangélico. Suavizado el «veneno», los fieles se habían mitridatizado. Hoy, el neocristianismo quiere poner esos dos milenios entre paréntesis, para volver a las *fuentes* de una religión verdaderamente universal y dar mayor impacto a su mensaje. De modo que, si es cierto que vivimos el «fin» de la Iglesia (no, seguramente, el del Evangelio), ese *fin* adopta la forma del regreso a un *comienzo*. El Evangelio (la pastoral) se separa cada vez más de la Iglesia (la dogmática). Pero se trata de una simple *repetición*: se tiende a hacer volver a los católicos a las condiciones «revolucionarias» en y por las que fue creado el cristianismo primitivo. De ahí el interés de la ojeada histórica que, mostrándonos lo que ocurrió, nos dice al mismo tiempo lo que nos espera.

La sociedad depresiva

HOY día, la depresión, considerada aún en el siglo XIX como un simple síntoma, se ha convertido a la vez en una entidad clínica de pleno derecho y en el trastorno mental más difundido en el mundo occidental en sustitución de la neurosis. Se trata de una nueva enfermedad de la civilización que se nutre de todas los males sociales, de todas las miserias, de todas las exclusiones, pero también de la ausencia de referentes y de la ausencia de sentido. La vieja melancolía aristocrática, unida a la igualdad democrática, corresponde a un horizonte de esperanza perpetuamente frustrado. Más que un estado, es una manera de designar los problemas engendrados por el mundo contemporáneo. Esta acepción es la que nos permite hablar de sociedad depresiva.

Si la depresión ha tomado hoy día semejantes dimensiones es, en primer lugar, porque nos hemos convertido en individuos sin tradición ni referencia alguna que nos indiquen desde fuera quiénes debemos ser y cómo debemos comportarnos. Alain Ehrenberg ya lo dijo: liberación del individuo e inseguridad identitaria crónica son dos caras de una misma dinámica. La depresión es una enfermedad de la libertad moderna que acompaña y confirma el auge de la referencia a la autonomía individual en la vida social. Confrontado a la clara conciencia de su finitud, el hombre sólo puede vivir creando dentro del mundo su propio mundo, un mundo provisto de referentes y que constituye la suma de las posibilidades de ser que se le ofrecen. Convertido en autónomo, el individuo se da cuenta con demasiada frecuencia de que no está a la altura de lo que esperaba o de

lo que ha adquirido. Ni siquiera está a la altura de sus deseos. Liberado de los antiguos sistemas de conformidad u obediencia, no consigue dotarse de los referentes necesarios para sustituirlos.

En una sociedad donde se supone que cada uno es su propio soberano, el individuo se encuentra menos confrontado a la cuestión de lo prohibido —la cual, lejos de desaparecer, toma formas más sutiles— que a la de la posibilidad ilimitada. Sin embargo, la irrupción de la tecnociencia y del despliegue planetario de la forma-capital nos ha hecho entrar en la era de lo ilimitado. Este rechazo a los límites es también un rechazo a todo referente, dado que un referente sólo puede orientar instituyendo límites. Cualquier referente permite comprender que todo no es posible —o que todo lo que es virtualmente posible no por ello resulta deseable. Desde este punto de vista, el principio de placer se opone más que nunca al principio de realidad, y más teniendo en cuenta que lo virtual devalúa lo real hasta el punto de sustituirlo. El malestar proviene, pues, de la incapacidad de hacer frente a impulsos contradictorios en una sociedad que empuja a cualquiera de nosotros a «sentirse realizado» después de haberse asegurado de su conformismo, y a disfrutar de su «libertad» poniendo en marcha procedimientos de control cada día más elaborados. El hombre se descubre cada día más frágil y vulnerable en un mundo que al mismo tiempo le obliga a ser cada vez más «eficiente». Entonces, mide su necesidad de ser. Se deprime.

Pero la pérdida de referentes se nutre también de la ausencia de esperanzas. Tras los fracasos y los horrores del siglo XX, nuestros contemporáneos se han resignado a vivir bajo el horizonte de la fatalidad. El gran mensaje del liberalismo, constantemente difundido por los medios de comunicación, es que no hay alternativa al *statu quo*. ¿Es esta sociedad desesperante? No hay ninguna otra posible. Entonces, más que nunca, todo cambia para que nada cambie. Vivimos así a la vez bajo el horizonte de lo ilimitado —la infinidad de la mercancía— y en la perspectiva exigua de una historia consumada, donde la omnipresente distracción, en el sentido del término que daba Pascal, tiene como única finalidad enmascarar el vacío y el tedio, el sentimiento de pérdida irreparable que nutre a las melancolías. Al mismo tiempo, vivimos en el movimiento perpetuo y en el estancamiento, en lo demasiado lleno y en lo demasiado vacío, en la idea de que todo es posible y en la constatación de que nada puede ser controlado.

A la vez, la referencia al tiempo se transforma. El pasado ya no es «historia», sino «histeria» narcisista u obsesiva. El presente ya no es «futurible»: sólo puede proyectarse en el futuro como una pura repetición. Finalmente, el futuro es percibido ante todo como portador de amenazas y no ya de promesas. Si bien los fervores sacrificiales y las increíbles movilizaciones del siglo XX pueden mantener las conmemoraciones compulsivas de una «memoria» que funciona sin efecto, sólo pueden suscitar retrospectivamente la incomprensión (¿cómo imaginar que uno pueda entregarse o morir por una causa en un mundo donde nada es gratuito?) y dejar su lugar a la gestión prudente de los Intereses.

Amenazas y riesgos de todo tipo parecen multiplicarse en el mismo momento en el que el riesgo colectivo ya no es aceptado sino considerado como un escándalo (empezando por el riesgo máximo de la muerte). De ello resultan miedos incontrolables que engendran otros tantos fantasmas. En la era de la victimología, toda desgracia es vivida como una catástrofe, pero sólo se proponen soluciones individuales (la «asistencia psicológica») a los males sociales. Ya no se sabe lo que es vivir, se busca únicamente sobrevivir a cualquier precio. La moda del lenguaje de los *«derechos»* expresa el deseo de estar estatutariamente garantizado contra todo. Pero este deseo es imposible de satisfacer. La obsesión por la seguridad se acentuará más con el envejecimiento de la población.

El lento proceso de desencanto del mundo —primero por la teología, después por la ciencia— llega a su término. La transformación del mundo en marcha dibuja un universo donde todo se evalúa en términos contables, donde la forma-capital extiende poco a poco sus criterios de evaluación a todos los dominios de la vida social. Ya no es el hombre la medida de todas las cosas, sino que son las cosas producidas e intercambiadas las que se convierten en la medida del hombre. Todo lo que tenía sentido, todo lo que comportaba una dimensión simbólica capaz de ayudar a lo imaginario a mantenerse a sí mismo está en vías de erradicación en un mundo donde el hombre y la naturaleza están cada vez más excluidos. Esta explotación regulada del mundo por el capitalismo y la ideología occidental del dominio total contribuye también a la generalización del sinsentido.

Al igual que la caída de la natalidad, la depresión revela una falta de vitalidad —como si todo lo que las generaciones anteriores habían apor-

tado hubiese agotado a las siguientes generaciones al mismo tiempo. El que las sociedades más ricas sean también las más depresivas demuestra que el dinero no da la felicidad y que la alegría de vivir no es una cuestión de nivel de vida material o de poder adquisitivo. Hoy día las sociedades más ricas materialmente son también las más pobres desde el punto de vista espiritual, mientras que las más pobres pueden apoyarse aún en el pasado y tener fe en el futuro. Hubo un tiempo en el que existía un vínculo directo entre la desesperación (individual) y la explosión (social). Hoy existe un vínculo entre la depresión y la implosión. Un día este mundo implosionará.

Ese inquebrantable núcleo nocturno...

No existe ninguna definición verdaderamente satisfactoria del erotismo, esa cualidad propiamente humana que hace que el deseo sexual siga el rumbo de la inventividad entre dos seres. El erotismo no es lo contrario del pudor, el cual sólo tiene sentido en la medida en que hace que algo sea deseable. Tampoco es lo contrario de la pornografía, la cual sólo resulta sugerente (es su gran ventaja) cuando, mostrándolo absolutamente todo, revela... que no hay nada que ver. Por lo demás, D. H. Lawrence ya lo dijo todo cuando denunció la hipocresía de una sociedad que condena la pornografía al tiempo que cierra los ojos ante su propio obscenidad. Cualquier discurso publicitario, cualquier discurso perteneciente a la lógica del mercado resulta hoy más obsceno que una vagina abierta fotografiada en primer plano.

Durante siglos, el erotismo fue denunciado como lo opuesto a las «buenas costumbres», como algo que excitaba las pasiones sensuales, contradecía una moral basada en la devaluación de la carne. Contrariamente a otras religiones, el cristianismo siempre ha sido incapaz de elaborar una teoría del erotismo, no por haber ignorado el sexo, sino por lo contrario: por haberlo convertido en una obsesión negativa. Pasado el tiempo de los mártires, la abstinencia se convirtió en la marca de la vida devota, y la sexualidad en el campo escogido del pecado. La actividad sexual, considerada un mal menor, sólo será admitida en el marco conyugal. La Iglesia condenaba una sexualidad que no estuviera destinada a la procreación, al mismo tiempo que cultivaba la idea virginal de una procreación sin sexua-

lidad. Por tal motivo, sin duda, el discurso sobre el sexo se mantuvo durante tanto tiempo en el ámbito exclusivamente literario, médico o simplemente vulgar —aunque resulta significativo que, desde siempre, el desnudo ha servido de base a la enseñanza de las bellas artes como la forma más adecuada de aspirar a la categoría de lo hermoso.

La modernidad naciente emprendió luego un vasto trabajo de de simbolización del que fue víctima el erotismo. Basándose en una idea del ser humano como individuo autosuficiente, le resulta imposible pensar una diferencia sexual que, por definición, implica lo incompleto y lo complementario. La descalificación de las pasiones y emociones, supuestamente generadoras de «prejuicios», acompañó por otra parte el auge del poder del individuo en favor del racionalismo cientista. La inteligencia sensible —la del cuerpo— se vio por consiguiente devaluada, ya sea como portadora de pulsiones «arcaicas», ya sea por emanar de una «naturaleza» de la que el hombre, para hacerse propiamente humano, tenía por misión emanciparse. La modernidad, por último, transformó sistemáticamente el interés en necesidad, y la necesidad en deseo. Sin ver que el deseo no se reduce precisamente al interés.

Autor de una hermosa *Antología histórica de las lecturas eróticas*, Jean-Jacques Pauvert llegó a estimar que «en el año 2000, pese a las apariencias, hay muy poco —o casi nada— de erotismo». Esta afirmación del experto puede sorprender. Y, sin embargo, se limita a constatar que el erotismo, reprimido ayer por una censura que lo condenaba a la clandestinidad y a la prohibición, se ve hoy amenazado exactamente por su contrario.

Si la omnipresencia de la imagen impide ver, y si la gran ciudad constituye en realidad un desierto, así también el sexo ensordecedor llega a hacerse inaudible. La omnipresencia de las representaciones sexuales priva a la sexualidad de toda su carga. Contrariamente a lo que se imaginan los reaccionarios pornófobos, la pornografía mata al erotismo por exceso, en lugar de amenazarlo por defecto. Es éste también un efecto de la modernidad. El proceso moderno de individualización, en efecto, ha conducido en primer lugar a la constitución de la intimidad, luego a la inversión dialéctica de la intimidad, y ha acabado transformándose en exhibición del sujeto en nombre de un ideal de transparencia.

Al sexo se le incita hoy a ponerse a la altura del espíritu de los tiempos: humanitario, higienista y técnico. La normalización sexual encuentra nuevas

formas que ya no tratan de reprimir el sexo, sino que intentan convertirlo en una mercancía como las demás. La seducción, demasiado complicada, se convierte en una pérdida de tiempo. El consumo sexual tiene que ser práctico e inmediato. En el mundo de la comunicación, el sexo tiene que dejar de ser lo que siempre ha sido: apariencia de comunicación tanto más deliciosa cuanto que se sitúa en un fondo de incomunicabilidad. En un mundo alérgico a las diferencias; en un mundo que desde múltiples aspectos ha reconstruido social y culturalmente la relación de los sexos bajo el horizonte de un dimorfismo sexual atenuado; en un mundo que se empecina en ver en las mujeres unos «hombres como los demás», cuando son en realidad *lo otro del hombre*, es preciso que el sexo deje de «alienar», cuando no es en realidad sino un juego de alienaciones voluntarias. El deseo políticamente correcto de suprimir la correlación de fuerzas que se establece a veces a favor de un sexo y otras del otro mata de tal forma al erotismo, puesto que ya no hay ninguna relación amorosa que se despliegue en una plana igualdad, sino sólo en una lid: una inestable desigualdad que permite darle la vuelta a todas las situaciones. El sexo no es sino discriminación y pasión, atracción o rechazo igualmente excesivos, igualmente arbitrarios, igualmente *injustos*. En este sentido no resulta exagerado decir que el verdadero erotismo —salvaje o refinado, bárbaro o lúdico— sigue siendo más que nunca un tabú.

La voluntad de suprimir la transgresión mata parcialmente el erotismo. Porque sí hay normas en materia sexual..., como las hay en todas las cosas. El error consiste en creer que son normas morales, mientras que el otro error consiste en imaginarse que cualquier conducta puede erigirse en norma, o que la existencia de una norma deslegitima por ello mismo todo lo que está fuera de normas. El erotismo implica la transgresión, siempre que esta transgresión resulte posible sin dejar de ser transgresión, es decir, sin ser erigida como norma.

Entre los «jóvenes de los suburbios» para quienes las mujeres sólo son agujeros con carne alrededor, entre ellos, las chupadoras profesionales envueltas en siliconadas formas, y las revistas femeninas transformadas en manuales de sexología barata, el erotismo aparece bloqueado por doquier. Los jóvenes, en particular, tienen que hacer frente a una sociedad que es a la vez mucho más permisiva y mucho menos tolerante que en el pasado. Así como la dominación desemboca en la desposesión, también la pre-

tendida liberación sexual sólo ha conducido finalmente a nuevas formas de alienación. Pero el sexo, porque pertenece ante todo al ámbito de lo incierto y de lo turbio, siempre se escapa a la transparencia. El exhibicionismo aún lo hace más opaco que la censura, pues a este deseo de transparencia responde siempre con la metáfora. A la iluminación bajo los proyectores, el mundo del sexo opone, afortunadamente, lo que André Breton denominaba su «inquebrantable núcleo nocturno».

Sobre la ecología

I

Natura nihil agit frustra.[1]

ROBERT BROWNE, *Religio Medici 1643, 1, 15*

MUY abundante es la literatura que se ha dedicada a la ecología y a los cuantiosos problemas que plantea hoy. Desearía destacar aquí tres líneas maestras que parecen corresponder a los tres aspectos más interesantes de esta disciplina relativamente nueva, así como a las preocupaciones que expresa y a las perspectivas que la misma puede abrir a comienzos de este siglo.

Mi primera observación tiende a constatar simplemente que, con la ecología, la ideología del progreso, como se la ha conocido hasta ahora, ha entrado en una crisis radical. Como sabe todo el mundo, la ideología del progreso se deriva de una concepción finalista, unilineal, del devenir histórico que nos propone la Biblia. En el cristianismo, recibe su formulación definitiva con San Agustín: se abandona cualquier punto de vista cíclico de la historia a favor de un vector temporal que se extiende desde la Creación hasta la Parusía, desde un inicio absoluto hasta un fin necesario, desde la imperfección humana hasta la perfección divina. Durante el Renacimiento la teoría del progreso fue reformulada como ideología. Fue entonces cuando se hizo profana o, más exactamente, cuando adquirió la forma de una religión secularizada, la cual permite esperar que en el futuro

el «progreso» se dé aquí abajo, es decir, sustituyendo la idea de salvación que los teólogos cristianos colocaban anteriormente en el más allá.

Fue en el siglo XVII y sobre todo en el XVIII cuando, a través de la Ilustración, la ideología del progreso adquirió, por último, su forma definitiva. Con la misma, la historia se transforma en un recorrido lineal, que se caracteriza por un cada vez mayor progreso de la humanidad, la cual siempre pasa a estadios que superan a los anteriores. Mediante la aplicación a las humanidades de los métodos utilizados en las ciencias exactas Condorcet, en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793),* predijo el advenimiento de la sociedad feliz. «Cada siglo —escribe— va a añadir nueva luz a las luces del siglo que le ha precedido, y este progreso, que ahora nada puede detener o suspender, no tendrá más límites que los de la duración del universo». Imbuido del mismo espíritu, Turgot afirma que «la raza humana, tomada desde su origen, aparece a ojos de un filósofo como un todo inmenso que tiene, al igual que cada individuo, su infancia y sus progresos.» Ulteriormente, Kant definiría la Era de las Luces como «la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él es el único responsable».

Formulada de tal modo, la ideología del progreso implica una serie de ideas esenciales: la idea de que la novedad sólo vale en la medida en que es algo nuevo, con el corolario de que la historia avanza necesariamente hacia algo mejor y que el futuro es siempre superior al pasado («Nada detiene tanto la marcha de las cosas como la admiración profesada a los Antiguos», decía Fontenelle); la idea de que el mundo es fundamentalmente imperfecto pero puede ser mejorado, y hace falta transformarlo sin cesar para mejorarlo (esta devaluación de principio del mundo se basa a veces en la creencia en un transmundo tomado como un modelo a seguir, o en la creencia en una edad de oro que el futuro necesariamente restituirá, salvo en su degradabilidad y reversibilidad); la idea de que la humanidad recorre un camino único que, de etapa en etapa, se dirige hacia alegres amaneceres, de lo cual se desprende que la historia universal no tiene solución de continuidad y que la especificidad de las culturas no es sino un problema provisional; la idea de que algunas sociedades son más «avanzadas» que otras en esa marcha hacia delante, lo cual les da tanto el derecho como el deber de imponer a los «rezagados» las formas de ponerse al día; la idea, por último, de que el aumento del bienestar material de muchos

es la mejor manera de medir los avances del progreso —de aquí el rol esencial del referente económico—, y, así, la naturaleza del hombre «progresará» de la misma forma que las condiciones de vida (el aumento del producto nacional bruto se convierte, de tal modo, en una especie de objetivo moral).

En el siglo XIX, esta teoría experimentó un éxito considerable y se expresó en múltiples formas. Entre los investigadores se alimentaban certezas positivistas y cientificistas. Hábilmente interpretada, la doctrina de Darwin, que sostiene que los «más aptos» ganan automáticamente mediante la selección natural, es decir, que se elimina a los menos válidos, parece legitimar la ideología del progreso, al mismo tiempo que justifica el derecho del más fuerte.* Karl Marx, por su parte, predijo el irresistible advenimiento de la sociedad sin clases, fase final de la historia. Los liberales, por último, anunciando también que la historia tiende al progreso indefinido, esperan que se resuelva en un estado final más o menos estable. Tal será el «fin de la historia» anunciado por Fukuyama, que postula que no existe nada más allá de la democracia liberal y del mercado (para él, ambos términos son más o menos intercambiables), o dicho de otra forma: el progreso conduce a un «momento» en el que ya no es posible imaginar un mundo radicalmente diferente y al mismo tiempo, radicalmente mejor. Bajo diversas modalidades, la ideología del progreso anuncia una sociedad feliz, la transparencia social de la humanidad reconciliada consigo misma y la entrada definitiva en el «reino de la libertad».

*

Cabe señalar de inmediato que esta ideología se ve afectada en su base por dos grandes contradicciones. La primera es que el progreso se presenta a la vez como algo objetivo y necesario, que se impone a la voluntad de los hombres y determina su existencia, y al mismo tiempo, como una progresiva liberación de todas las determinaciones naturales, biológicas o sociales

* « Los hombres de izquierdas que detestan la idea de que los fuertes tienen el derecho de aplastar a los débiles —señalaba Bertrand de Jouvenel— creen al mismo tiempo que todos los cambios que han tenido lugar hasta nuestros días han sido buenos, y que el bueno triunfará en el porvenir. Se trata de doctrinas —derecho de la fuerza y progreso— que tienen una raíz común» (nota inédita del 23 de agosto de 1963 en *Commentaire*, verano de 1993, pág. 421).

que han prevalecido hasta ahora. Por un lado, el progreso se identifica con una ley «natural», un impulso irresistible, que puede obstaculizar o frenar la intolerancia, la «superstición», el despotismo o la guerra, pero de cuyo triunfo final nadie podría dudar. Por otra parte, este progreso es asimilado a un mayor nivel de libertad, que esencialmente se conquista mediante la emancipación respecto a todo lo que es «naturaleza» y también tradición. «Sustrayéndose a la naturaleza, el propio hombre —escribe Luc Ferry—, rebelándose contra el determinismo y la tradición, construye una sociedad de derecho; evadiéndose de su pasado y abriéndose a la cultura, accede al conocimiento [...]. Desde la Revolución francesa, toda nuestra cultura democrática, intelectual, económica, artística, descansa sobre la base de este desarraigo necesario».[2] Es comprensible que la ideología del progreso no sustraiga al hombre de los determinismos «naturales» más que para someterlo al determinismo de una historia necesariamente orientada. La «libertad» en este marco apenas cuenta.

Otra contradicción, derivada e la anterior, aún es más extraordinaria. Si el hombre sólo es verdaderamente hombre cuando corta todo vínculo con la «naturaleza» y las tradiciones que en el pasado han regido su vida social, se deduce que las sociedades tradicionales que aún no han integrado los beneficios del «desarraigo» estarán formadas por hombres «imperfectos». Esto es, por subhombres. De esta manera la ideología del progreso, debido a su pretensión de universalidad, alimenta los más insidiosos racismos. En efecto, es en nombre de la unicidad de la razón «en todos y en cada uno» que se proclama la universalidad del género humano. Pero esta proclamación, en la medida en que identifica progreso y razón, lleva, paradójicamente, a explotar a la humanidad cavando una zanja entre los pueblos considerados «primitivos», esto es «irracionales», y las civilizaciones consideradas objetivamente como superiores, al estar éstas más «avanzadas» en la vía del progreso. Tal como ha señalado Blandine Barret-Kriegel, «hay un rostro hermoso en la filosofía del progreso, pero hay en ella también un rictus que amplía la oposición entre naturaleza y cultura, que condena a una parte de la humanidad a la barbarie y una parte del hombre a la imbecilidad».[3]

*

Claude Levi-Strauss ha demostrado que, con un mismo movimiento, el hombre occidental quiso liberarse de la naturaleza y separarse de un cierto

número de otras culturas, a las que devaluaba rechazándolas, precisamente, por estar del lado de la «simple naturaleza», considerada como animalidad.

> Mejor que nunca, después de cuatro siglos de su historia reciente —escribe—, el hombre occidental no puede entender que, arrogándose el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediendo a una todo lo que negaba a la otra, abrió un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente alejada, serviría para excluir a unos hombres de otros hombres, y reivindicar en beneficio de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo corrupto nacido para tomar en préstamo al amor propio, su principio y su noción.[4]

Y añade:

> Creo que todas las tragedias que hemos vivido, en primer lugar con el colonialismo, después con el fascismo, y, por último, con los campos de exterminio, se inscriben no en oposición o en contradicción con el supuesto humanismo en la forma en la que lo practicamos desde hace varios siglos, sino, casi diría, en su prolongación natural.[5]

Georges Sorel ya había constatado que «la teoría del progreso ha sido recibida como un dogma a partir del momento en que la burguesía fue la clase conquistadora».[6] Esta teoría, de hecho, tendía a legitimar el optimismo de la nueva clase ascendente, optimismo fundado en el sentido del ilimitado aumento de las ganancias generadas por el comercio y la actividad económica. Por este motivo, como señala Edgar Morin, la ideología del progreso ha permeado en prácticamente cualquier modernidad:

> La certeza de un mejor futuro es el mito que Occidente ha extendido en todo el mundo y hoy se comparte tanto en el Este, como en el Oeste. En el Este, el futuro era oficialmente radiante. En Occidente era excelente, como correspondía a la sociedad industrial avanzada. En otros lugares, se espera el cumplimiento de las promesas de desarrollo, según el modelo ya sea «socialista» u occidental. En otras palabras, la creencia en un futuro mejor es universalmente popular y fue propulsada por la certeza del progreso que aparece como la ley fundamental de la historia.[7]

*

La historia reciente ha enfriado tan hermosos entusiasmos. Dos siglos de «progreso» dieron lugar a dos guerras mundiales, a las matanzas más grandes de todos los tiempos, a regímenes despóticos de una especie nunca vista hasta entonces, todo ello mientras los seres humanos devastaban la tierra para sus actividades «pacíficas», más todavía de lo que las armas podían haber hecho en el pasado. Los recursos que se consideraban ilimitados han demostrado ser todo lo contrario. Las fuerzas productivas han demostrado ser también fuerzas destructivas. La crisis de las ideologías, el fin del historicismo, el quebrantamiento general de las certezas dispensadas hasta ayer por instituciones y pesados aparatos estatales, han hecho el resto.

¿Quién cree aún en el «progreso», es decir, en un porvenir que siempre debería ser mejor? Aparentemente no mucha gente. El 11 de marzo de 1993, *Le Nouvel Observateur* publicó un dossier titulado «¿Podemos todavía creer en el progreso?» Plantear la cuestión era ya responder a ella. El sociólogo Jean Viard señaló que la idea de progreso esta «intelectualmente muerta».[8] Edgar Morin afirma que es preciso a partir de ahora «abandonar toda ley de la historia, toda creencia providencial en el progreso y extirpar la funesta fe en la salvación terrestre».[9] En cuanto a Alexander Solzhenitsyn, en su discurso de Liechtenstein, dijo también que «el progreso indefinido es difícil para los limitados recursos de nuestro planeta» y, constatando que «el aumento de la riqueza material se produce al mismo ritmo que disminuye el desarrollo espiritual», concluyó abogando por la «autolimitación» como único medio para «impedir a la humanidad continuar comprometida con la huida hacia delante que no le permite dar sentido a su actividad ni distinguir la finalidad de su existencia».*

Bruscamente, los polos parecen haberse invertido. El porvenir ya no es portador de esperanzas, sino de inquietudes de todo tipo: en la «sociedad

* «Le discours de Liechtenstein» en *L'Express*, 16 de septiembre de 1993, págs. 94-98. Sobre el hundimiento del progresismo en Francia, cf. también Jean-Claude Milner, *L'archeologie d'un echec*, Seuil, 1993. Sobre la historia de la idea de progreso y su crisis actual, cf. Robert Nisbet, *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development*, Oxford University Press, New York, 1969; Jean Jacques Salomón, *Prométhée empêtre*, Anthropos, 1984; Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, «La progrés comme signification imaginaire social fondatrice de l'économie», comunicación al coloquio *L'économie dans la societé*, Lausana, 26-28 de mayo de 1988.

del riesgo» (Ulrich Beck), el temor a futuros desastres ha sustituido el impulso hacia mañanas considerados como paradisíacos. Está surgiendo un nuevo principio de responsabilidad que el filósofo Hans Jonas señaló a grandes rasgos.* Rechazando el programa baconiano de la modernidad, que tiende a retrasar sin cesar en todos los terrenos los límites del poder humano, cuestionando la dinámica «suicida» de un crecimiento sin otra finalidad más que las capacidades de absorción del mercado, Jonás introduce en la base de su pensamiento marcado por Heidegger, Rudolf Bultmann y Hannah Arendt, la idea de «la preocupación por las generaciones futuras», lo que le lleva a formular de nuevo el imperativo kantiano en estos términos: «Actúa de forma que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la Tierra [y] no destruyan la posibilidad futura de tal vida». La responsabilidad, por tanto, no mira solamente a la acción presente, sino que contempla las consecuencias a largo plazo. Ya no concierne sólo al daño causado a terceros individualizables, sino a las generaciones venideras que podrían verse afectadas de manera irreparable. Implica un principio de prudencia en relación con la *phronésis* aristotélica, que puede oponerse a la *hybris,* la desmesura o el exceso. «Solidaridad de destino entre el hombre y la naturaleza —añade Jonas— solidaridad recientemente descubierta a través del peligro, que también nos hace redescubrir la dignidad autónoma de la naturaleza, y nos manda respetar su integridad más allá de todo aspecto utilitario.»** Es evidente: la ideología del progreso está muerta y bien muerta.

*

* Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik fur die Technologies Zivilisaion,* Insel, Frankfurt, 1979. Del mismo autor, cf. también *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung,* Insel, Frankfurt, 1981, y Technik, *Medizin und Ethik Zur Praxis des Prinzips Verantwortung,* Insel, Frankfurt, 1985. Nacido en 1903, antiguo alumno de Heidegger y de Husserl, Hans Jonas murió el 6 de febrero de 1993. Sobre su itinerario filosófico, cf. Dominique Bourg, «Hans Jonas et l'écologie», en *Recherche,* julio-agosto de 1993, págs. 889-890.

** Hans Jonas, *Le Principe responsabilité,* op. cit., pág. 188. La cuestión esencial de la evaluación de las consecuencias futuras de la acción presente suscita evidentemente interrogaciones. Jonas duda por su parte de la capacidad de la democracia para poner en marcha una ética de la responsabilidad orientada hacia la renuncia y prefiere remitirse a una élite que parece identificar con un gobierno de «expertos». Seremos reservados sobre este punto. Sobre el «principio de prudencia», cf. Jean-Paul Maréchal, *Le Prix du risque,* ed. du CNRS, 1991.

El segundo aspecto que merece ser destacado en los debates que tienen lugar en torno a la ecología —como en otros muchos grandes debates de los últimos años— es que conciernen a todas las familias políticas y hacen completamente obsoleta, en muchos aspectos, la distinción entre izquierda y derecha. No sólo, en efecto, la ecología política, tal como es representada por los partidos «verdes» que existen en diferentes países, está atravesada por corrientes muy diferentes, sino que, de forma aun más significativa, los adversarios declarados del ecologismo se reclutan hoy en los sectores más opuestos del paisaje político.

Para la derecha reaccionaria, los ambientalistas son, en el mejor de los casos, «izquierdistas edulcorados»,[10] los peores «agentes de la subversión», los partidarios del «socialismo, menos la electricidad.» La atención que reclaman para la devastación del planeta les lleva a ser denunciados como «mundialistas». Su crítica a la ideología del dominio técnico y de un titanismo destructor permite acusarlos de igualitarismo y de pacifismo. Herederos a la vez de Rousseau y de mayo del 68, los ecologistas no serían más que los huérfanos de la contestación que se han reciclado en una nueva forma de socialismo revolucionario, en el que el tema de la contaminación del medio ambiente natural ha reemplazado a la retahíla sobre el empobrecimiento, la pauperización y la «alienación de los trabajadores». Para caracterizarlos, está de moda utilizar la metáfora de la sandía: verde fuera, rojo dentro, metáfora casi providencial tras el colapso del sistema comunista.[11]

Los liberales, por su parte, acusan a los ecologistas de ser «malthusianos»,* adversarios de la ciencia, hostiles a la sociedad mercantil y ciegos a los beneficios del libre comercio. Los ecologistas ven como se les asigna un ideal «constructivista», nacido de un irrealismo económico completo.[12] Alain Laurent les ha llamado «impasses místicos de la ecolatria».

A la izquierda el ecologismo plantea idéntico malestar. Si bien la derecha ve el amor al planeta Tierra como una nueva forma de «cosmopolitismo», la izquierda teme que se desvíe hacia el amor a la tierra o al suelo. No faltan

* Quienes realizan esta crítica olvidan que Malthus participaba él mismo en la ideología del progreso. El título completo de su célebre libro aparecido en 1798 es *Essai sur le principe de la population en tant qu'il influe sur le progres futur de la societé, avec des remarques sur les théories de M. Godvin, de M. Condorcet et d'autres auteurs.*

entonces voces que recuerden la máxima de Vichy según la cual «la tierra no miente», y algunos autores incluso se han especializado en atacar a los «ecolo-petainistas», cuando no a los «verdes de gris».[13] Los partidarios de la ideología de la Ilustración reprochan a los ecologistas querer que los seres humanos vuelvan a la naturaleza, lo que demuestra un «irracionalismo» y un «antihumanismo» sospechosos, mientras que la vieja izquierda, comprometida con el productivismo, ve en ellos a conservadores que rechazan el «progreso» técnocientífico vinculados como los románticos al «culto a los bosques» y a los valores «rurales» característicos de un Mundo desaparecido.*

* A propósito del «romanticismo» que numerosos comentaristas sitúan en el origen del ecologismo (al mismo tiempo, por otra parte, que un estructuralismo que llega a proclamar en ocasiones la «muerte del hombre» como sujeto soberano de la naturaleza), sería fastidioso mostrar aquí la acumulación de contrasentidos producidos por la literatura más reciente. Se notará sin embargo que el romanticismo alemán, por no citarle más que a él, no ha sido siempre hostil a la filosofía de las Luces, sino que, por el contrario, frecuentemente ha intentado reconciliar la filosofía con la crítica de la modernidad, afirmando la incompatibilidad del Estado y de la libertad. Es además, sobre todo, esta dimensión «libertaria» que los verdes alemanes han tenido en cuenta. Inversamente, han silenciado la componente agraria y ruralista de la Revolución francesa, tal como se encuentra expresada en Henri Grégoire, Gaspard de Beaurieu o Graco Babeuf. Por otra parte es en Babeuf en quien se inspiró el comunista disidente de la exuda Wolfgang Harich (*Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Club von Rom*, Rowohlt, Reinbek, Hamburg, 1975) para predicar a favor de un comunismo no productivista. En fin, no se puede olvidar la influencia ejercida por un romanticismo deseoso de «reencantar la naturaleza» en la órbita de grandes intelectuales judíos como Gustav Landauer, Martin Buber, Ernst Bloch, Walter Benjamín o Erich Fromm. Sobre esta problemática ha aparecido una síntesis reciente: Michael Lowy, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992. En los EEUU, la inspiración «romántica» del movimiento ecologista se ha manifestado sobre todo a través de las obras de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), el fundador del «trascendentalismo» que en su célebre ensayo sobre la naturaleza (Nature , 1837), describe el placer que procura al hombre el contacto sensible con una naturaleza percibida como energía superabundante y voluptuosa. Cf. *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, Modern Library, Nueva Yor, 1950). En la generación siguiente, el «trascendentalismo» de Emerson fue proseguido por Henri David Thoreau con la celebración de una verdadera divinidad e la naturaleza», fundada sobre un sentimiento de lo «sublime» producido por la contemplación de las inmensidades salvajes. Cf. *H.D. Thoreau, Walden, en J. Lindon Shanley* (ed.), *The Writings of Henry David Thoreau*, Pinrceton University Press, Princeton, 1971 y *Huckeberries*, ed., por Leo Stoller, Winhover Press-Universty of Iowa Press y Nueva York Public Library, Nueva York, 1970. Sobre el papel del «trascendentalismo» en la historia americana, cf. Charles E. Headington, *Americans in the Wilderness. A Study of their Encounters witg Otherness Fromm the Inicial Contact through Henry David Thoreau*, tesis, University of Chicago, 1985; y Catherine L Albanese, *Nature Religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Estas críticas relativamente contradictorias son insignificantes. Si los ecologistas son de derechas para tanta gente de izquierda, y de izquierdas para tanta gente de derecha, hay buenas probabilidades de que, precisamente por eso, se encuentren en el camino correcto. Lo que es seguro, en cualquier caso, es que se encuentran en la ecología política temas que vienen de campos político-ideológicos frecuentemente opuestos. Por un lado, por ejemplo, el ecologismo es una de las formas contemporáneas de «pesimismo cultural» que históricamente ha mostrado especialmente la derecha, como reacción precisamente a la ideología del progreso. Por otra parte, este pesimismo cultural es dirigido principalmente contra la axiomática del interés y la obsesión por el rendimiento cuantificado, contra la fuga hacia delante inducida por una sociedad atomizada fundada sobre el egoísmo competitivo, lo que sugiere una ubicación a la izquierda.

La verdad es que el movimiento ecologista es, sin duda, conservador, en el sentido de que intenta preservar la calidad de vida, la socialidad orgánica, los marcos de vida tradicionales, las especificidades culturales y la biodiversidad, pero también es revolucionario, porque tiene intención de romper radicalmente con la ideología productivista que subyace a la actual lógica global del Capital y del mercado. Esto ha llevado a Luc Ferry a ver el lugar privilegiado de una alianza de facto entre «antimodernos» y «postmodernos», es decir el lugar en el que podrían confluir aspiraciones comunes a un cierto «neoconservadurismo romántico y contrarrevolucionario» y a una «izquierda radical ubicada en la periferia de los sistemas políticos clásicos».

Esta mezcla de temáticas de derecha e izquierda es particularmente evidente entre algunos Verdes (*Grünen*) alemanes, cuya orientación «alternativa» descansa en una síntesis específica de nuevos valores y de valores existenciales, entre los cuales se encuentra también la búsqueda de una cierta creatividad espontánea como una crítica a la racionalidad funcional, una apología de la autonomía, de la autorrealización, la autenticidad corporal y el espíritu comunitario. En Alemania, la temática verde «alternativa» también ha permitido en cierta medida, recuperar una temática identitaria, hasta ahora paralizada por la inhibición del sentimiento nacional en esta perspectiva tanto pacifista como neutralista y, en ocasiones, libertaria y regionalista. Son significativas en este sentido las expresiones de «valores conservadores» *(Wertkonservatismus)* y «conservadurismo vital»

(Lebenskonservatistiiiis) empleados por Rudolf Bahro,[14] o, incluso, las intenciones del católico de izquierdas Carl Amery afirmando que la frase de Burke según la cual «el conservadurismo es una relación entre los muertos, los vivos y los que todavía no han nacido», es «la única idea, pero esencial, de que una responsabilidad de izquierda deberá considerar el conjunto de ideas y temas conservadores».[15] Esas directrices han sido discutidas y criticadas a veces, entre las muchas tendencias del movimiento alternativo alemán, pero ya están lo suficientemente afirmadas como para que Thomas Keller, autor de un libro especialmente bien informado sobre los *Grünen,* pueda llegar a la conclusión de que «la misión de los Verdes es defender una ética conservadora contra los modernizadores socialdemócratas y demócrata cristianos».*

La ecología política no es inmune, por supuesto, a cierto número de defectos. En su seno se encuentran muchos rasgos similares a los que estaban presentes en el movimiento obrero de los comienzos: ligerezas y predicciones catastrofistas y apresuradas, demasiado frecuente ausencia de un punto de vista teórico profundo, divisiones entre «reformistas» y «radicales», etc. Los movimientos ecologistas también deben contar con las tentaciones de la vida política, las ambiciones personales y los intentos de «recuperación». Por último, no deben subestimar los riesgos de desarro-

* Thomas Séller, *Les Verts allemands. Un conservatisme alternatif.* L'Harmattan, 1993, pág. 10. Señalemos también que la revista neoconservadora alemana Scheidewege, fundada por Friedrich Georg Jünger y el industrial Max Himmeheber, ha sido una de las primeras en publicar artículos antinucleares de Edwin Chargaff, Heinrich Schipperges, Jürgen Dahl y Hans Jonas. En los años setenta, la «cuestión nacional» ha sido objeto de debates particularmente interesantes en los medios de izquierda y de extrema-izquierda, especialmente a iniciativa de Rudi Dutschke, Thomas Schmid, Peter Brandt, Herbert Ammon y Henning Eichberg. En la misma época, uno de los más célebres autores ecologistas, disidente de los Grünen, Herbert Gruhl (1921-1993), no dudaba en remitir a los trabajos de Ernst Forsthold y Hans Freyer para ilustrar su crítica del liberalismo (*Ein Planet wird geplündet*, S. fischer, Frankfurt, 1975). Cf. Alain de Benoist, «Herbert Gruhl et les Verts allemands». En *Éléments*, enero de 1994, pág. 12-14. En mayo de 1993, los Verdes alemanes han fusionado con Bündnis 90, organización surgida de los comités de ciudadanos que habían animado en la antigua RDA un movimiento popular hostil al régimen comunista. «Tras la fusión de los Verdes del Oeste y de la formación alemana Die-Grünen-Bundnis 90, escribe Thomas Séller, los Verdes son aún menos socialistas, los ecologistas este-alemanes introdujeron un pensamiento que recuerda el conservadurismo de los valores. Esta fuerza política tiene muchas posibilidades de incrustarse de forma duradera en la nueva Alemania» (*op. cit.*, pág. 229).

llar una especie de «capitalismo verde», que intentaría integrar la preocupación ecológica al modo dominante de producción pero sin cuestionarlo. El hecho es que el ecologismo es, en el mundo de hoy, una novedad radical cuyo alcance sería un error subestimar. Jacques Julliard no se había equivocado cuando declaró ver «en la ecología la última forma de crítica social en una sociedad que ha renunciado a criticarse».[16] En un mundo en el que el pensamiento crítico parece haber desaparecido, donde el consenso se extiende «neutralizando» las opiniones anteriormente antagónicas, la ecología política es, actualmente, hay que decirlo, el único movimiento que se niega a considerar la sociedad en la que vive como el menos malo de todos los mundos posibles, y proporciona al menos el esbozo de un proyecto social rompedor —como ha dicho Cornelius Castoriadis— «con el imaginario capitalista que ahora domina el planeta».[17]

La división entre izquierda y derecha es sustituida, en el caso del ecologismo, por otra más fundamental, entre productivismo y antiproductivismo, entre la cantidad de bienes producidos y la calidad de vida, entre la felicidad como la acumulación lo más rápidamente posible del mayor número posible de cosas materiales, y el desarrollo y la realización personales. Es la vieja oposición entre ser y tener, entre la justa medida y el «siempre más».

En la base del ecologismo se encuentra, primeramente, una crítica fundamental a la idea de que la economía es la clave de nuestro destino. En efecto, vivimos en una época en la cual la economía se ha convertido en completamente autónoma, liberada de toda limitación, emancipada de lo político e indiferente a las consecuencias sociales que desencadenan, mediante la interacción de los flujos financieros y de valores, la competencia en los mercados libres y la mundialización del comercio. La economía se ha convertido en un fin en sí mismo, donde ya nada limita el despliegue global de las mercancías. La producción ha dejado de ser una manera de satisfacer las necesidades de los hombres, para convertirse en una simple técnica que permite al capital crecer gracias a los superávit que exige a los seres humanos consumir sometiéndose a las «necesidades» de fabricación siempre renovadas. «El capitalismo —señala André Gorz— ha abolido todo lo que, en la tradición, en el modo de vida, en la civilización cotidiana, podría servir de anclaje a una norma común de suficiencia, y ha abolido al mismo tiempo la perspectiva de que la opción de trabajar

y consumir menos puede dar acceso a una vida mejor y más libre.»[18] Frente a este imperialismo de la racionalidad económica, frente al desencadenamiento planetario del razonamiento técnico, frente a una tecnociencia que, por su propia naturaleza, ve automáticamente como *necesario* todo lo que se ha convertido en *posible*, la ecología política tiene el inmenso mérito de romper con las reivindicaciones internas del sistema, interrogarse sobre el porvenir del asalariado en un mundo donde se fabrican cada vez más cosas con cada vez menos personal, denunciar los efectos catastróficos de las actividades productivas sobre el medio ambiente natural y sobre la vida de los hombres, en definitiva, impugnar el motivo central de la ideología del lucro, «según la cual nuestro destino es aumentar sin cesar la producción y el consumo».[19]

Una verdadera política ecologista choca con los postulados esenciales sobre los que se han fundado casi todos los regímenes que los países occidentales han conocido durante dos siglos. La ideología del crecimiento ha sido común tanto a las sociedades capitalistas como a las fascistas o comunistas, sociedades, todas hijas de la misma modernidad. Esa es la razón por la que Dominique Bourg ha escrito sobre la ecología, que «nunca se había formulado una crítica tan radical».* Explica además: «En tanto comprensión fundamental de la organización de las sociedades, la ecología política puede definirse negativamente, en contraposición a lo que Louis Dumont llama la ideología económica: es decir, la concepción según la cual la sociedad de los individuos esencialmente percibidos como productores, descansa sobre el mecanismo autorregulador del mercado».[20]

*

En efecto, existe una contradicción de fondo entre la búsqueda de la innovación y el rendimiento económico basado en el principio del lucro, y la preservación o la simple reproducción del medio natural. La razón es

* Dominique Bourg. «Droits de l'homme et ecologie», en *Esprit*, octubre de 1992, pág. 80. El autor precisa: «El nazismo, en efecto, reivindicaba alto y claro la herencia técnica y científica de la modernidad. Se proponía solamente, si puedo decirlo así, desembarazarla del humanismo y del racionalismo heredados de la filosofía de las Luces y de la Revolución francesa [...]. Cualquiera que haya sido la reivindicación radical de la crítica marxista de la sociedad burguesa, ésta no introducía ninguna solución de continuidad en el seno de la tradición del pensamiento occidental» (*ibid.*)

simplemente que «la naturaleza no funciona con arreglo a las leyes de la optimización económica»,[21] mientras que, por definición, cualquier cantidad de mercado siempre puede ser aumentada en una unidad. En un momento en que, como dice Michel Serres, «cuanto más prospera y se desarrolla un país, más rápidamente se dirige hacia la pacotilla y la basura»,[22] en una época también en que el crecimiento económico impide menos que nunca la exclusión y la regresión social, por lo tanto, interesa integrar la lógica de la vida en los análisis económicos.[23]

La ecología se emplea a partir de la noción de *límite*. En primer lugar están los límites naturales, que deben ser evaluados de forma dinámica, teniendo en cuenta tanto los recursos no renovables como el ritmo de la recuperación de aquellos que sí lo son. Pero también hay límites sociales, tales como el aumento del desempleo resultante de la informatización de la sociedad, que hace obsoleta la idea de un ajuste natural hacia el equilibrio entre la oferta y la demanda empleo. Del valor puntual de esta noción de límite se puede naturalmente discutir (preguntándonos, por ejemplo, hasta qué punto la capa de ozono ha sido dañada por la actividad humana, si la selva es o no el principal «pulmón del planeta», o incluso si, desde el punto de vista de la demografía mundial, nos acercamos al nivel de saturación), pero el principio en sí parece indiscutible: no vivimos en lo ilimitado. Salir del productivismo, es integrar la noción de límite, es decir, dejar de identificar lo más con lo mejor, el máximo y óptimo, la cantidad y la calidad.

*

Políticamente, no es sin duda un azar el que la aparición del ecologismo haya coincidido con la crisis del Estado nación. La obsolescencia de las estructuras hipertrofiadas y centralizadas,[24] promueve un mayor conocimiento de las lenguas y culturas regionales o incluso de las costumbres y tradiciones locales, percibidas como frenos para retrasar o detener una tendencia hacia la uniformidad y la pérdida de la diversidad. En los Verdes alemanes, Antje Vollmer hace un llamamiento para rehabilitar los dialectos locales frente a una «civilización uniformizadora», al mismo tiempo que trata de vincular la ecología política con el legado del Movimiento de la Juventud (*Jugendbewegung*) y del «socialismo religioso».[25] Con el mismo espíritu, Carl Amery ha propuesto la creación de una federación o confederación compuesta por aproximadamente cuarenta regiones.

En términos generales, en los últimos años, los movimientos ambientalistas han intentado superar la única crítica del modelo industrial para buscar proyectos de vida alternativos susceptibles de encajar en la vida cotidiana. El objetivo es poner remedio a la ruptura de los vínculos sociales, que expropia a las personas de su modo de vida *(Lebenswelt)* y los hace extraños unos a otros, y recrear la «cultura de la vida cotidiana» muy bien definida por André Gorz como «el conjunto de saberes intuitivos, de habilidades vernáculas, de costumbres, normas de conducta, gracias a los cuales los individuos pueden interpretar, comprender y asumir su inserción en el mundo que les rodea».[26]

En los Estados Unidos, la preocupación por el medio ambiente es uno de los temas favoritos del «movimiento comunitario», que rechaza el individualismo de la «teoría de los derechos» desarrollada por John Rawls. En otros lugares, la preocupación por el medio ambiente estimula el deseo de recrear una ciudadanía activa dentro de los nuevos espacios públicos, haciendo hincapié en la importancia de la sociabilidad primaria y la autonomía concreta, «haciendo por sí mismo» *(Selbstbestimmung, Selbstverwaltung, Selbstverwirklichung)* como medio para lograr la realización personal.[27] Promueve el surgimiento de iniciativas populares y una democracia participativa (*«think globaly, act localy»)*, en contraposición al clásico sistema de representación.[28] Por último, invita a explorar vías inéditas como la partición del trabajo o la idea de un beneficio de ciudadanía que, evidentemente, se sitúan también más allá de las cuestiones a las que estábamos hasta hoy habituados.[29]

*

Mi tercer y última observación destinada a señalar las apuestas de la ecología, se ocupará de la nueva imagen del mundo que nos revela esta disciplina, y de cómo puede transformar la forma en la que podemos vernos a nosotros mismos en relación al conjunto del cosmos. Aquí también será preciso remontarnos unos cuantos siglos atrás.

En la Edad Media, la idea heredada de la Antigüedad de una sociedad humana basada en un modelo «de lo alto» seguía presente, incluso si entonces el cosmos era representado como el intelecto divino. El hombre era concebido como un microcosmos dentro del macrocosmos, y esta relación era una correspondencia analógica: la sociedad humana tiene como

telos el reflejar la armonía del mundo. En el Renacimiento, este modelo de un cosmos vivo fue sustituido por la imagen del universo-máquina. El «orden natural» pasa a ser semejante a un conjunto de mecanismos, un «reloj» que, como se sabe, ya no tendrá necesidad de «relojero». En 1637, en su *Discours de la Méthode,* Descartes hizo del cosmos un amplio sistema matemático de materia en movimiento sentando las bases de una visión puramente mecanicista del mundo. Paralelamente, el dualismo cartesiano, separando el cuerpo y el espíritu, termina sustrayendo al espíritu del orden del mundo. Por último, situando a Dios al margen, tal como vio Pascal (y tras él, Sainte-Beuve), Descartes redujo la ética a una simple regla de conveniencia, evacuando al mismo tiempo la cuestión del sentido de la vida. La naturaleza se convierte entonces en pura *res extensa,* materia en bruto, campo homogéneo y simple reserva de objetos, que la voluntad del hombre puede explotar, manipular e instrumentalizar tal como desee. En palabras de Francis Bacon, la *antigua* fórmula *ex analogía hominis* reemplaza a la fórmula *ex analogia universi.* Con Descartes y Bacon se abre la era de la «filosofía de la naturaleza que está en el origen de la tecnología y de las prácticas industriales. Así comienza la era de un nuevo pensamiento, la del pensador solitario que reemplaza al interlocutor del diálogo que era el ser humano».[30]

Al hacer hincapié en la dualidad entre materia y espíritu, Descartes abre el camino para un espiritualismo separado de lo real y para un materialismo sin conciencia. Alienta la idea de un mundo creado comparable a una mecánica accesible al conocimiento humano por el único medio de la razón, y con el único propósito de establecer su utilidad. El desplome de todo punto de vista organicista acelera el proceso de «desencanto» del mundo que evocará Max Weber. El sentimiento que impulsaba al hombre a ponerse en armonía con lo que consideraba como el orden general del universo se convierte en un simple saber que la humanidad está llamada a utilizar para aumentar su control sobre las cosas, sin plantearse la finalidad de ese control. El mundo está determinado, y, por tanto, es previsible. El alma es más que nunca el privilegio de lo humano, en quien se interioriza, mientras que los animales no son más que «autómatas». De este modo, *el humanismo* aparece en el sentido moderno del término. El hombre se convierte en un sujeto que se instala como soberano de un mundo transformado en objeto, experimentando así una «libertad» que

lo sitúa como fundamento de toda norma. Esta evolución, que da a luz a una nueva forma de humanidad, equivale a una mutación en la esencia de la verdad. «Hasta Descartes —escribió Heidegger— todas las cosas que subsisten para sí tenían el valor de «sujetos»; pero ahora el «yo» se convierte en el sujeto insigne, en relación al que las cosas mismas reconvierten en «objetos».* La técnica, que estaba en el origen de la connivencia con el mundo, se comprende ahora como el vector privilegiado de un poder ilimitado. En el seno de un mundo desprovisto de sentido y valor, simple almacén de energía y recursos, los seres humanos pueden afirmarse como usuarios soberanos de una naturaleza convertida en puro medio para sus fines propios, naturaleza que postula como íntegramente explicable, y por lo tanto, apropiable. El hombre, en otras palabras, a partir de ahora puede «apropiarse» del mundo, es decir, someterlo a la axiomática del interés y al principio de la razón, al espíritu de cálculo y a la exigencia de beneficios y rendimientos.

Cabe señalar que la aparición de esta concepción mecanicista de la naturaleza se corresponde estrechamente con la valoración monetaria «objetiva» y la determinación del valor de las cosas por el precio de mercado, que es fundamental para el diseño del capitalismo mundial mercantil. Sin embargo, el dualismo cartesiano de cuerpo y mente vuelve a evacuar nuevamente cualquier idea de «naturaleza» en la definición del hombre, dando lugar así a la teoría de la «tabla rasa», que hace del espíritu humano una cera virgen en el momento del nacimiento.

Esta visión de las cosas será asumida por buena parte de investigadores y teóricos. En el siglo XVI, Francis Bacon se da como objetivo «establecer el poder y la dominación de la raza humana sobre el universo», llegando a

---

* Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Gallimard, 1971, pág. 115. Se sabe que, según Heidegger, «con Descartes empieza la culminación de la metafísica occidental» (*Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, colección Tel. 1986, pág. 129.; cf. también *Nietzsche*, vol. 2, Gallimard, 1971, pág. 119). Heidegger ve en la obra de Descartes una etapa decisiva de la «historia» de la metafísica de la subjetividad: por una parte, representa la expresión propia de su época de un fundamento metafísico que es muy anterior; de otra, orienta este fundamento en el sentido de la determinación moderna de la verdad, es decir de la metafísica moderna del hombre como sujeto. Sobre esta problemática, cf. la estimación crítica de Robert Legros, «La subjectivité est-elle métaphysique?», en *Sujet de droit et objet de droit. L'homme est-il le seul sujet de droit?*, Presses Universitaires de Caen, Caen, 1992, pág. 65-86.

imaginar, en su *Nueva Atlántida (1624),* un «clero científico» encargado de racionalizar todas las actividades de los hombres. Con Galileo comienza a reinar la matematización de las ciencias naturales, según la cual sólo los aspectos cuantitativos de la cuestión pueden expresar la verdad del mundo que nos rodea. En el siglo XVIII, Kant afirma que sólo los seres susceptibles de fundar su libertad sobre la autonomía de su voluntad son fines en sí mismos. La naturaleza y los animales no son el caso y, por lo tanto, reciben el estatuto de cosas y de medios: «Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, no tienen más que un valor relativo y, en consecuencia, deben ser llamados cosas».[31] Lo mismo ocurre con Fichte, quien interpreta el mundo como un campo de actividad para los seres humanos. Como señaló Max Horkheimer, «la relación entre el ego y la naturaleza es una relación de tiranía. El universo entero se convierte en un instrumento del ego, aunque el ego no tiene sustancia ni ningún sentido, salvo en su propia actividad ilimitada».[32]

*

La apología del productivismo que resulta de esta visión del mundo, y que se encuentra en los siglos XVIII y XIX en todos los teóricos liberales, está también presente en Marx. Al igual que Adam Sinith, Marx no concibe la institución social más que como una actividad productiva entendida como enfrentamiento con la materia y transformación de esta materia en valor por medio del trabajo. Mediante el trabajo, el hombre no sólo transforma la naturaleza, sino que «modifica su propia naturaleza y desarrolla las facultades que duermen en él».[33] La idea del trabajo productivo resume pues toda la socialización de las capacidades humanas. Resulta que la producción es un bien en sí mismo, cuyo progreso conducirá automáticamente al de la humanidad. Ciertamente, esta producción se encuentra actualmente bajo del horizonte del capitalismo, pero sin ser consciente de ello, se prepara el advenimiento del comunismo. Como escrió Ted Benton: «por su papel histórico progresista, el capitalismo aceleraría el desarrollo de las fuerzas productivas hasta el punto en que la transición a una era de libertad y abundancia [se convertiría] en una posibilidad real. La producción industrial moderna, engendrada por las relaciones económicas capitalistas, es una condición previa para la futura sociedad comunista».[34] Marx, en efecto, dice: «el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social

es la tarea histórica y la justificación del capital. Haciéndolo, precisamente, sin saberlo, crea las condiciones materiales para un modo de producción más elevado».[35] Marx creía que el productivismo es, en su esencia, neutro, que la alienación que provoca está exclusivamente ligada a un modo de producción dado, y que la aceleración de la producción creará las «contradicciones» necesarias para el advenimiento de la sociedad sin clases. En el trabajo, ve un proceso de transformación —y no de empobrecimiento— de la naturaleza, y comparte con el capitalismo, que admira y denuncia a la vez, el mismo soberano desprecio por las «externalidades» negativas. No viendo más que las limitaciones internas a la expansión del capitalismo, ignora finalmente la noción misma de escasez natural, que su teoría del trabajo-valor excluye por definición.*

*

Desde entonces, la Tierra no ha cesado de ser tratada como un objeto material inanimado, explotable sin compasión. «Dominio y posesión —escribe Michel Serres— era el lema lanzado por Descartes, en los albores de la era científica y tecnológica, cuando nuestra razón occidental partía a la conquista del universo. Lo dominamos y nos lo apropiamos: filosofía subyacente y común, tanto a la empresa industrial como a la ciencia llamada desinteresada, que a este respecto no son diferenciables».[36] Serres agregaba: «Hemos perdido el mundo: hemos transformado las cosas en

* Se ha creído, sin embargo, encontrar en Marx algunas consideraciones «ecológicas». Así cuando describe que «la naturaleza, en tanto que no es ella misma el cuerpo humano, es el cuerpo no orgánico del hombre. El hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo con el cual debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está ligadaa a la naturaleza no significa nada más que la naturaleza está ligada a ella misma, pues el hombre es parte de la naturaleza» (*Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, 1972, pág. 62). O también: «El trabajo no es la fuente de toda riqueza, la naturaleza es la fuente de los valores de uso (que son la riqueza real) que el trabajo, que no es en sí mismo más que la expresión de una fuerza natural, la fuerza natural del hombre» («Critique du programme de Gotha», en Kart Marx y Friedrich Engels, *OEvres choisis*, vol. I, Éditions du Progres, Moscú, 1955, pág. 10). Pero estas citas muestran por sí mismas que Marx se sitúa sobre todo en una perspectiva utilitaria: la naturaleza es definida por él como un cuerpo no orgánico, de hecho como una simple reserva de «valores de uso» que el hombre explota para «vivir». Jacques Bidet y Jacques Texier, que lo deploran, no pueden más que constatar que «el movimiento ecológico se ha desarrollado históricamente al margen o contra el marxismo» (*L'Écologie, ce matérialisme historique, op. cit.*, pág. 7)

mercancías o en fetiches [...]. Es preciso cambiar de dirección y dejar el planteamiento impuesto por la filosofía de Descartes».[37]

Es precisamente la adopción de un nuevo «planteamiento» lo que propone ahora la ecología cada vez que intenta vincular al hombre con la naturaleza, y responder a la pérdida de sentido que ha resultado de su separación. Nos invita a un «nueva dirección» cada vez que reacciona contra un antropocentrismo que hace del hombre un valor supremo, sólo si se plantea al mismo tiempo que la naturaleza está desprovista de todo valor intrínseco.

De este modo, la ecología toma nota de un movimiento general de las ciencias que, desde las revoluciones copernicana y darwinista, nos ha enseñado que la Tierra era un planeta entre otros, y que la especie humana es en sí misma heredera de una larga cadena de seres vivos. Pero renueva también, en cierta medida, una visión del mundo que siempre ha sido la de las sociedades tradicionales, sociedades que con demasiada frecuencia son clasificadas como «sociedades cerradas», cuando, en realidad, estában abiertas a la totalidad del cosmos y, por lo tanto, eran capaces de integrar a todos los componentes de la sociedad, mientras que las sociedades modernas —a las que Popper califica como «abiertas»—, están, en realidad, cerradas a cualquier perspectiva cósmica y suscitan en su seno exclusiones todo tipo. De este concepto dan testimonio las observaciones formuladas en 1855 por el jefe indio Duvamish al presidente Pierce: «Somos una parte de esta Tierra y ella es una parte de nosotros. No es el hombre quien hizo la trama de la vida de la que no es más que un hilo. Lo que usted haga con el tejido, se lo hará a usted mismo». O estas palabras del jefe de tribu Wanapurn explicando, en la misma época, por qué su pueblo rechazaba explotar intensivamente la Tierra: «¿Podría ser capaz de coger un cuchillo y hundirlo en el vientre de mi madre? Pero entonces, cuando yo haya muerto, ¿quién me sustituirá en su seno?».

Esta idea de que el cosmos forma un conjunto armonioso, que todo está vivo y animado, que el hombre forma parte de este todo a pesar de que ocupa un lugar especial, que cuanto más aumenta su amistad con el mundo, más realizada siente en sí mismo la fuente de su ser; esta idea, a pesar de Descartes y de sus sucesores, nunca ha dejado de estar presente en la historia de Europa.

En el siglo II de nuestra era, se lee en Marco Aurelio: «Todos los seres vivos están relacionados entre sí, esta relación es sagrada y nada o casi

nada, es ajeno a cualquier otra cosa [...] Represéntate el mundo como un ser único y con una sola alma. Considera cómo todo contribuye a causar todo, y de qué manera las cosas son tejidas juntas». En el siglo siguiente, Plotino, hace del «alma del mundo» el intermediario entre el mundo sensible y el mundo divino. Recuperando de Platón la idea según la cual es el alma la que contiene al cuerpo, y no a la inversa, Plotino dice que el «alma del mundo» es aquello por lo que todo puede ser distinguido sin ser separado: «Es como el centro del círculo a partir del cual parten los radios. El alma es a la vez lo uno y lo múltiple, uno por sí mismo, múltiple por los cuerpos que anima y que están compuestos de partes: pero es entera en cada una de sus partes».[38]

La misma idea se encuentra en Paracelso cuando dice: «El Universo es uno [...]. Es un amplio organismo en el cual las cosas naturales se armonizan y simpatizan recíprocamente». Está igualmente presente en los *Pensées* de Pascal: «Todas las cosas son causadas y causantes, ayudas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas están relacionadas por un vínculo natural e insensible, pero que une a las más remotas y diferentes; tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo». Más tarde, Goethe dirá también que «en la naturaleza viviente, nada se produce que no esté inscrito en un todo».[39] Novalis escribió: «no sé por qué siempre se nos habla de una humanidad separada. Los animales, las plantas, las estrellas, las rocas y los vientos ¿no pertenecen también a la humanidad?». Adam Müller afirmará que todos los seres no forman más que un solo gran organismo. Consideraciones idénticas se encuentran, no sólo entre los representantes de la filosofía religiosa de la naturaleza, Schelling, Franz Baader, en los *Naturphilosophen* románticos, o incluso entre los defensores de un cierto esoterismo cristiano, desde Jacob Bôhme hasta Oetinger, pero también en William Blake, Nietzsche, Albert Schweitzer o en Martin Buber.

Citemos también estas líneas inspiradas del autor de *El serpiente de plumas* y de *El amante de Lady Chatterley:*

> No nos falta ni humanidad ni subjetividad, lo que nos falta es la vida cósmica, el sol en nosotros y la luna en nosotros. [...]. El cosmos y nosotros no somos más que uno. El cosmos es un organismo vivo del que siempre formamos parte. El sol es un gran corazón cuyas pulsaciones alcanzan hasta nuestras venas más finas. La luna es un gran centro nervioso centelleante en el que vibramos sin cesar [...].

> Y todo esto es cierto, como lo sabían los hombres del tiempo pasado y como lo sabrán los hombres del tiempo nuevo. [Pero] hemos perdido el cosmos. El sol ya no nos alimenta, ni tampoco la luna. En lenguaje místico, la luna se ha oscurecido y el sol se ha convertido en negro. Ahora, nos es preciso encontrar el cosmos, y esto se alcanza sólo mediante un juego de manos mental. Tenemos que reactivar todos los reflejos de respuesta que murieron en nosotros. Matarlos nos ha tomado dos mil años. ¿Quién sabe cuánto tiempo hará falta para que revivan? [...]. Lo que queremos es destruir nuestras falsas conexiones inorgánicas, en particular las relativas al dinero, y restablecer las conexiones orgánicas vivientes con el cosmos, el sol y la Tierra, con la humanidad, la nación y familia. Empezar con el sol —y el resto vendrá lentamente, muy lentamente.[40]

Estas palabras pueden parecer puramente filosóficas o literarias. Pero la propia ciencia ha evolucionado significativamente en los últimos decenios. Conocemos la «hipótesis Gaia», formulada por James Lovelock, que define la Tierra como «una entidad autorreguladora con capacidad de preservar la salud de nuestro planeta controlando su entorno físico y químico».* Se trata, evidentemente, de una controvertida hipótesis, al igual que la de un «alma de la naturaleza», enunciada por Rupert Sheldrake a partir de la teoría de los campos morfogénicos, teoría que supone que todos los sistemas autorreguladores se organizan bajo la influencia de campos creadores de formas.** No es una exageración, sin embargo, decir

---

* James Lovelock, *La Terres est un être vivant,* Rocher, 1986, pág. 19. Cf. también Kit Pedler, *The Quest for Gaia. A Book of Changes*, Souvenir Press, Londres, 1979; y Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. A New Theology for a Renewed Earth*, Harper, San Francis, 1993. La idea según la cual la Tierra en tanto que organismo viviente se «vengaría» de la humanidad que la devasta, se parece bastante a la imagen del parásito que Michel Serres opone a la del simbiótico: «No reglado, excediendo su fin, contra-productiva, el dominio puro se vuelve contra quien lo promueve. Así los antiguos parásitos, puestos en peligro de muerte por los excesos cometidos sobre sus huéspedes que, muertos, ya no pueden alimentarlos ni alojarlos, se convierten obligatoriamente en simbióticos [...] El derecho de dominio y de propiedad se reduce al parasitismo. Por el contrario, el derecho de simbiosis se define por la reciprocidad: tanto la naturaleza da al hombre, tanto éste debe devolverse a ella» (*Le contrat natural, op. cit.*, pág. 61-67).

** Rupert Sheldrake, *L'Âme de la nature*, Rocher, 1992. El autor remite su teoría de la causalidad formativa a la hipótesis de las «resonancias mórficas»: «Desde que nos arrogamos el derecho de considerar el mundo como un organismo viviente, escribe, nos parece que una parte de nosotros conociera esta verdad desde siempre» (pág. 244).

que en muchos dominios, el punto de vista reduccionista y analítico —necesario, pero que no representa más que un aspecto de las cosas— cede hoy terreno ante las interpretaciones del mundo que recurren a esquemas de tipo holístico, basados en los conceptos de complejidad, reciprocidad y causalidad circular, que tienden a representar el universo en términos de una morfogénesis perpetua cuyos elementos son solidarios. La imagen del mundo que se desprende es comparable a la de los ecosistemas, cuya capacidad de regenerarse se enfrenta a su vez a una concepción puramente lineal del tiempo y a la radical separación de sujeto y del objeto. Todas las teorías de auto-organización, holísticas o sistémicas, en efecto, inspiran al ecologismo contemporáneo.*

«Instintivamente —escribió Jean Giono— sabías que separarte es morir.» En su acepción más elevada, el fin del ecologismo es precisamente reunir lo que ha sido arbitrariamente separado: el alma y el cuerpo, materia y espíritu, sujeto y objeto, las partes y el todo, los seres humanos y el resto del universo. A todas estas dicotomías obsoletas la ecología opone la idea de que, destruyendo la naturaleza, el hombre se está destruyendo a sí mismo, mientras que, por el contrario, tratar de comprender mejor la naturaleza como donante de sentido y a la cual se está ligado por una

* «Los sistemas biológicos generan espontáneamente orden y auto-organización, escribe Stuart Kauffmann. El mundo de la naturaleza, tal como lo descubrimos, resulta de la interacción entre la selección natural y el orden inmanente de los sistemas complejos» (*The Origins of Order. Self Organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 1993). Cf. también Edgar Morin y Anne-Brigitte Kern, Terre-Patrie, Seuil, París, 1993, que insisten en las nociones de « holograma » y de causalidad circular. Edward Goldsmith, «The Way: An Ecological Word View», en *The Ecologist*, 1988, 4-5, pág. 161-185, y *Le Tao de l'écologie. Une vision écologique du monde*, Rocher, Mónaco, 2002, se refiere por su parte, al biólogo C.H. Waddington y al padre de la teoría general de sistemas, Ludwig von Bertalanffy. Se sabe que los partidarios de la Ecología profunda se apoyan mucho en los trabajos de los «neofísicos» como Firtjof Capra o David Boom. Otros autores se inspiran en algunas sabidurías orientales (Frederic Véster, *Neuland des Denkens*, P. Riper, Munich, 1984), en la filosofía alemana de la naturaleza (Bernard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt / M., 1985) o en la tradición de la antropología filosófica (Eric Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums?*, Hanser, Munich, 1992). Luc Ferry escribe por su parte, lo que es extraño desde su punto de vista: «Los ecosistemas están menos dispuestos en sí mismos que la mayor parte de las construcciones humanas. La naturaleza se muestra a menudo superior a nosotros por su inteligencia» (*Nouvel Ordre écologiste, op. cit.*). Para un panorama general de todas estas tendencias: D.R. Griffin (ed.), *The Reenchantment of Science*, State University of New York Press, Albano, 1988.

relación de copertenencia, implicará conocerse a sí mismo y realizar los fines que le son propios.

*

No sería justo silenciar los callejones sin salida en los que la ecología también puede caer. La historia de la noción de «naturaleza» muestra lo equívoca que puede llegar a ser. Durante milenios, los seres humanos han intentado descifrar el discurso de la naturaleza y las interpretaciones que se han dado han sido contradictorias. Mientras que algunos ven en la naturaleza un modelo a seguir, otros creen que doblegarse a ella equivale a sufrir la peor de las alienaciones. La naturaleza puede ser vista como armoniosa y equilibrada, pero también como amenazadora, cruel y desordenada. El «orden natural» no tiene el mismo significado según se haga descansar sobre la competición o sobre la cooperación, y las «leyes naturales» no lo son mas que de forma relativa, ya que el hombre puede violarlas.

Algunos hablan de «derechos de la naturaleza» como si la naturaleza fuera un sujeto de derecho, algo que es manifiestamente falso. Ese discurso puede dar lugar a un panjuridismo que precipite paradójicamente en un antropomorfismo particularmente inapropiado. Otros quisieran sustituir el antropocentrismo heredado de Descartes por una especie de «biocentrismo» igualitario, donde la vida de un hombre no valdría finalmente nada más que la de una vaca o una pulga. Un enfoque de este tipo supone simplemente pasar de un exceso a otro. Es seguro, por último, que cierto «fundamentalismo» ecologista a menudo tiene tendencia a caer en el catastrofismo o en lo apocalíptico,* y también puede reforzar un discurso higienista que las sociedades contemporáneas tienden a considerar como uno de los sustitutos del orden moral.

Sería un grave error sustituir un dualismo por otro, oponer la naturaleza a la cultura o proponer como alternativa a la devastación de la Tierra

* Este apocaliptismo ha hecho mucho daño a los ecologistas, cuyos adversarios, americanos en particular, no han tenido dificultades en mostrar que muchas predicciones pesimistas que había hecho en el curso de los últimos veinte años no se han realizado, al menos hasta el presente. A este respecto, cf. especialmente Ronald Bailey, *Eco-Scam. The False Prophets of Ecological Doom*, St. Martin's Press, Nueva York, 1992; Dixy Ray y Lou Guzzo, *Environmental Overkill, Waht Happened to Common Sense?*, Regnery Gateway, Chicago, 1992; Michael Fumento, *Sciente Under Siege. Balancing Tchnology and the Environment*, Morrow, Nueva York, 1993.

la desaparición de la humanidad. La «naturaleza» nunca puede ser percibida fuera de la mediación de una cultura, de forma que su relación evidencie, ante todo, el principio de «unión sin confusión». El hombre es un ser vivo, entre otros, pero tiene también una especificidad propia. Esta especificidad no le autoriza a separarse del resto del mundo, ni a tratarlo como un puro objeto del que sería propietario, sino que debe, por el contrario, incitarlo a tomar conciencia de las responsabilidades que son suyas a la vista del lugar que ocupa. En otras palabras, reconocer la especificidad humana no legítima la dominación de la Tierra, de la misma forma que la promoción y preservación de la naturaleza no implican la negación de que lo que es único e irremplazable en el fenómeno humano.

En las relaciones entre el hombre y la naturaleza, la cuestión no es saber quién debe dominar a quién (lo que equivaldría a conservar el paradigma cartesiano, incluso invirtiendo los polos), sino cómo puede restaurarse y mantenerse la relación de copropiedad que les es implícita. Ésta es la tarea a la que debe esforzarse el pensamiento contemporáneo. Heidegger, en este terreno, ha indicado una pista a seguir cuando, reconstruyendo sistemáticamente el antropocentrismo moderno fundado sobre la metafísica de la subjetividad y el desencadenamiento técnico, define al mismo tiempo al hombre como «el pastor del Ser», es decir, como el único ser viviente que puede aportar sentido a las cosas, proporcionando un fundamento para el mundo que habita. La «naturaleza», esta «maravilla omnipresente» de la que habla Hôlderlin no es entonces un dato fijo que el hombre tendría sólo bajo su custodia, sino la *physis* misma, un creciente en eclosión perpetua que permite a las personas retornar a la fuente, a la vez reunión en la presencia y apertura a la verdad (*alèthéia*).[41]

Se trata, en última instancia, de saber si la Tierra es un «objeto físico inanimado», como afirma Alain Laurent, si la naturaleza es «silenciosa» como sugiere Alain Renaut,[42] o bien todo lo contrario, si tiene algo que enseñarnos y es de alguna manera una parte de nosotros mismos. Michel Serres proponía que nuestra relación con las cosas se base en «la escucha admirativa, en la reciprocidad, en la contemplación y en el respeto».[43] En un mundo donde la mecanización no hace más que acentuar el vacío existencial, en un mundo cada vez más «desencantado», la connivencia amistosa con las cosas se une al amor por la belleza, que es también una forma de belleza del amor.

Pensamiento único, nuevas censuras

Si tuviéramos que describir la situación político-intelectual del momento en términos meteorológicos, diríamos que el tiempo está desapacible. En el ámbito de las ideas, el ambiente se vuelve incluso francamente irrespirable. La ausencia de debate constituye hoy día la norma y vemos multiplicarse, tanto en la esfera jurídica como en la de las costumbres, actitudes y prácticas de exclusión cada días más gravosas e insoportables.

Para describir este clima han surgido nuevas expresiones. Ahora se habla comúnmente de «pensamiento único», de «nueva inquisición», de «políticamente correcto», o incluso de «policía del pensamiento». Estas expresiones son en sí mismas reveladoras de un regreso masivo de la censura, hecho que, evidentemente, no podemos sino deplorar. Pero en este ámbito, no basta con lamentarse. Hay que estudiar los mecanismos de esta nueva intolerancia, analizar sus verdaderos desencadenantes y sacar a la luz sus oscuros objetivos. Es lo que me propongo hacer en esta breve exposición.

Hablaré en primer lugar del pensamiento único, que es, a mi parecer, un fenómeno harto distinto del fenómeno de la nueva inquisición. Hablar de pensamiento único es evidentemente evocar aquella situación en la cual todo el mundo tiende a pensar igual —o, más exactamente, en la cual las elites políticas y mediáticas sostienen el mismo discurso—. Pero, ¿por qué sostienen el mismo discurso? ¿Cuál es el origen de este prodigioso conformismo destilado hoy día por los medios de comunicación? A mi entender, hay que retroceder bastante en el tiempo. Para captar la natura-

leza del pensamiento único, hay que remontarse, sin duda, a finales del siglo XVII, momento en el que, bajo el doble auspicio de Descartes y Francis Bacon, van surgiendo las teorías que reinterpretan la política a la luz del espíritu técnico.

Frédéric Rouvillois dijo de la modernidad que se «caracteriza fundamentalmente por su aspiración a intervenir en el modo de actuar técnico».[1] En efecto, desde finales del siglo XVII, el espíritu técnico surge al mismo tiempo que una nueva representación del mundo que hace del cosmos una inmensa maquinaria. El cosmos es percibido como geométrico, uniforme e infinito, y el modelo que permite interpretarlo es un modelo mecánico: «la máquina del universo se asemeja a la de un reloj», dijo Fontenelle. Paralelamente, el tema eminentemente técnico y mercantil de la utilidad se impone, también, como un *leitmotiv* de la existencia. Bacon proclama así su intención de «echar abajo los fundamentos de un templo consagrado a la utilidad común». Ahora bien, este «espíritu de geometría», esta concepción mecanicista del universo y este utilitarismo tan generalizado van a encontrarse muy rápidamente trasladados al interior mismo de la sociedad, teniendo como resultado el posicionamiento de la política en la esfera de la técnica ideada a través de su propio proceso de despliegue en el tiempo, es decir, concebida como progreso.

El abbé de Saint Pierre que, recordemos de paso, fue el inventor de la palabra «uniformizar», afirma por ejemplo que «la máquina política, construida correctamente, una vez puesta en movimiento, actúa por sí sola [...] y se dirige hacia una mayor utilidad pública». Añade que el comportamiento que mejor concuerda con esta utilidad pública es el comportamiento racional. La política, entonces, ya no debe ser una cuestión de voluntad o de decisión, sino de acción conforme a la razón. La acción política tiene que aspirar a convertirse en «transparente», es decir, a disipar la «opacidad» que resulta de la intervención de factores no reducibles a la simple razón. Dentro de esta visión mecanicista de lo social, el soberano desempeña el papel de mecánico en jefe. Para el abbé de Saint Pierre, «un gran Estado puede ser considerado como una gran máquina que el rey debe poner en marcha por medio de diferentes resortes de diversa naturaleza». Sin embargo, llegado el momento, este soberano se convertirá él también en algo inútil, logrando así el objetivo del orden automático. La máquina social, añade el abbé de Saint Pierre, «se reactivará de manera

perpetua, será un perpetuo movimiento que, por medio de la sucesión de unos hombres por otros, se convertirá en un movimiento eterno que funcionará, siempre y cuando las ruedas estén bien engranadas las unas en las otras».

En esa misma época, otros dos fenómenos empujaban en la misma dirección. Por una parte, el incremento de poder de la esfera económica que, después de haber afirmado su autonomía respecto a lo político, comienza a impregnar las ideas con sus rasgos característicos: el cálculo racional en términos de costes y beneficios, y la reducción del valor de las cosas a lo meramente cuantificable. Por otra parte, la idea liberal de un Estado neutro desde el punto de vista de los valores, que se fija como norma no plantear nunca el problema de la buena vida o del bien común, es decir, el problema de los objetivos. Estos diferentes factores se aúnan dentro de una misma finalidad cuyo objetivo es el de sustraer de la vida política la influencia perturbadora del azar y de las pasiones, para así alcanzar una sociedad racional donde el individuo tenga el estatus de un átomo o de una rueda, donde la armonía general sea el resultado de la voluntad de cada uno de perseguir su mejor interés, es decir, de maximizar su utilidad individual.

Encontramos este esquema en el siglo XIX, no sólo con los grandes utópicos que habitualmente proponen como ciudades ideales construcciones puramente racionales, sino también en Auguste Comte y, sobre todo, en Saint-Simon, reconocido como el fundador de la tecnocracia. La idea fundamental de la tecnocracia, como escribió Claudio Finzi, es, en efecto,

> [...] la convicción radical de la necesidad, para el bien de la humanidad, de traer al confuso y variable mundo de la política la precisión metodológica de las ciencias positivas y naturales. En otros términos, es conveniente sustituir el mundo de la incertidumbre política por el universo de la certeza científica y técnica. Para efectuar dicha sustitución, es indispensable afirmar de antemano que para toda la humanidad sólo existe un único fin, conocido de todos e irremplazable. Mientras que uno de los fundamentos de la política consiste justamente en la elección de los fines, la pretensión tecnocrática elimina la elección de un fin predeterminado y de todos conocido, fin que ha estado hasta ahora exclusivamente identificado con el progreso económico continuo, cada vez más racionalizado y mejor organizado.[2]

Vemos muy bien perfilarse los fundamentos del pensamiento único. En la perspectiva que acabamos de indicar, la sociedad no debe ser gobernada o dirigida sino administrada o gestionada. Se trata, como apunta Saint-Simon, de sustituir al gobierno de los hombres por la administración de las cosas. Ahora bien, desde el instante en que el bienestar material, el desarrollo económico, la obsesión productivista se identifican con la realización del hombre, ya no hay necesidad de imaginar otras finalidades. Desde ese momento, la política ya no consiste en decidir entre las finalidades, sino en determinar los medios —incluso los mismos partidos tienen como único enfrentamiento entre ellos la definición de los mejores medios para lograr los mismos fines—.

«Las soluciones a los problemas del hombre —continúa escribiendo Claudio Finzi—, serán determinadas de manera unívoca teniendo como referencia un único fin, y siguiendo criterios técnico-científicos. En la mayor parte de los casos, sólo habrá una solución óptima al problema y, en consecuencia, una sola manera óptima de llegar a la solución decidida.»[3] En efecto, si la política es sólo un asunto para expertos en gestión, entonces todo problema político no es más que un problema técnico, y este problema sólo puede ser resuelto por medio de los recursos del cálculo racional, el cual debe permitir extraer una solución única que se impone lógicamente a la razón de todos.

Evidentemente, esta aproximación tecnocrática excluye al hombre de su propia historia. Desemboca por una parte en una *neutralización* fundamental de todos los sistemas de pensamiento o de creencias incompatibles con ella y, por otra parte, en una *desconflictualización* de hecho de la acción política. En efecto, si la acción política no tiene ya que debatir sobre la elección de los fines, entonces la lucha por el poder y la competición democrática no tienen ya razón de ser, ya que es inútil luchar por algo definido de antemano. Los partidos podrán ciertamente enfrentarse sobre los medios comparando sus respectivas «soluciones» pero, en última instancia, los que detentan el poder sólo podrán actuar según las reglas de la ciencia y de la técnica, es decir, contando con los expertos.

Diré, pues, que el pensamiento único, examinado en sus fundamentos, representa en primer lugar la consecuencia de la invasión de lo político por parte del espíritu económico, y reduce los problemas sociales a problemas técnicos para los cuales sólo existe por definición una única

solución. El progreso técnico es al mismo tiempo concebido como la medida misma de la historia, mientras que el mercado se convierte en el modelo de todos los intercambios sociales, y la legitimidad acepta progresivamente una única legalidad.

En el siglo XX, esta aspiración estuvo mucho tiempo oculta por toda una serie de tensiones, entre ellas, la lucha de clases, el desencadenamiento de las ideologías opuestas y el desarrollo de las dos guerras mundiales. Hoy reaparece con fuerza en un momento en que las antiguas ideologías parecen haber quebrado, donde los modelos alternativos se han hundido, donde el discurso de los partidos políticos se restringe hasta el punto de volverse indiscernible, donde la prensa de opinión desaparece ante unos medios de comunicación cada vez más numerosos, pero que, entre dos pausas publicitarias, transmiten fundamentalmente el mismo mensaje.

La idea clave es que vivimos ahora bajo el horizonte de la fatalidad, fatalidad representada por obligaciones objetivas que el «realismo» nos lleva a aceptar. Esta idea ya fue expresada por el presidente Kennedy hace más de treinta años cuando dijo que «las etiquetas y las posiciones ideológicas no se corresponden con las soluciones».[4] Es también esta idea la que sostiene la creencia en un «fin de la historia» o «fin de las ideologías» —creencia de la que, sin embargo, hemos probado repetidas veces su carácter profundamente ideológico—, que tiene por corolario la afirmación según la cual sólo los imbéciles o los perversos pueden todavía negar el consenso vigente hoy día sobre el modelo de sociedad dominante. Paralelamente se defiende también la idea de la ineludible convergencia de sistemas y de programas que estarán todos ellos llamados a fusionarse en un mismo discurso de legitimación de la tecnoestructura. La conclusión que extraemos es la desaparición de hecho de toda posibilidad de desavenencia radical con el sistema mercantil de explotación capitalista. Se trata, de esta forma, de aniquilar cualquier esperanza y de desmontar cualquier voluntad de cambiar la sociedad.

Se trata también de legitimar una nueva forma de fatalidad, más alienante y desesperante todavía que los determinismos del pasado. La urbanización y el éxodo rural, la generalización de la clase asalariada, la omnipresencia de la técnica, la primacía de los valores mercantilistas, el aumento del individualismo, el modo de construcción de la Europa de Maastricht, por citar sólo unos ejemplos, han sido todos presentados como fenóme-

nos inevitables, como tantos otros procesos sobre los cuales sería verdaderamente *insensato* cuestionar su valor, significado, oportunidad o finalidad.

En el plano mundial, el espectacular igualamiento, bajo el efecto del orden neoliberal, de todas las identidades colectivas, de todas las autonomías locales, de todas las especificidades político-culturales, es a su vez presentado como el resultado de un movimiento inevitable de mundialización. La regulación mercantil es vista, de igual modo, como el único medio de triunfar ante la crisis que golpea de frente al mundo capitalista. La guerra competitiva y la huida hacia delante a través de un crecimiento ciego conllevan tantas fatalidades como podamos eventualmente asumir, pero que no podríamos rechazar de manera seria. El mismo mercado es presentado como un hecho «natural», un árbitro infalible del interés económico que sería irrealista intentar controlar, de manera que el único criterio de decisión es de ahora en adelante la búsqueda del máximo beneficio para el capital invertido. Como dijo Alain Minc: «el capitalismo no puede hundirse, es el estado natural de la sociedad. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado sí».[5]

Todo el discurso político actual se asienta sobre supuestas «obligaciones» ineludibles, que no son en realidad más que creencias ideológicas sistemáticamente presentadas como hechos objetivos que se imponen a todos. Por medio de una jugarreta intelectual, todo lo que es simplemente juicio de valor, hipótesis arriesgada o elección subrepticia, es presentado como un hecho. El sentido de las realidades es de esta manera transformado en sumisión a los dictados de la razón mercantil: lo social se confunde con el mercado y la misma eficacia es su propio criterio de evaluación. Cualquier otro valor es rechazado como no pertinente, cualquier otra perspectiva es tachada de utópica. Para el pensamiento único, poner en duda una de las afirmaciones de la ideología dominante es quedar fuera del debate.

El discurso del pensamiento único, martilleado sin cesar por los medios de comunicación, nos confirma hoy día el hecho de que las sociedades industriales no tienen otra opción distinta a la de tomar el camino del libre intercambio generalizado y de la competencia desregulada en un mercado convertido en mundial. Que esta evolución tenga como consecuencia el aumento del paro, el estancamiento o la caída de los salarios, la precarización del empleo, la exclusión de capas de la población cada vez más amplias, la destrucción del medio natural, la desorganización de las

culturas tradicionales y la implosión del vínculo social, no impide al pensamiento único reiterar, no sólo que la vía que propone es la mejor, sino también que es la única posible y que nos conducirá a la opulencia.

> Es esta una de las situaciones más extrañas —señalaba hace poco William Pfaff—. El neoliberalismo está destruyendo la prosperidad o los medios de subsistencia de cientos de miles de personas en nombre del bienestar de futuras generaciones. La ideología económica reinante, el «*pensamiento único*», ha engendrado un nuevo capitalismo: de máquina creadora de riquezas y de mejoras en las condiciones de vida, lo que fue entre 1940 y 1980, ha pasado a ser una máquina empobrecedora de amplios grupos sociales y destructora de empleo, y todo ello a beneficio único, al menos por ahora, de una clase limitada de directivos y de una clase más extensa de accionistas.[6]

He aquí, pues, el origen y el resultado del pensamiento único que engendra hoy día un extraordinario consenso y que vuelve literalmente insoportable cualquier pensamiento disidente. En un momento en el que la renuncia del pensamiento crítico es más evidente que nunca, el pensamiento único aparece ante todo como un dispositivo de normalización prodigioso que aspira a excluir cualquier pensamiento disconforme. «El *Homo económicus* camina sobre los últimos hombres —apuntaba ya Paul Nizan—. Está contra los últimos vivos y quiere convertirlos a su muerte.»[7]

*

No voy a decir gran cosa del «PC» que, como todo el mundo sabe, no designa ya al partido comunista, él mismo en vías de rápida estandarización, sino a lo «políticamente correcto», en la medida en que este sistema que nos ha llegado de Estados Unidos sigue siendo, cuando lo examinamos de cerca, ampliamente dependiente de ciertos rasgos específicos de la sociedad americana, particularmente del puritanismo. Recordaré solamente que afecta ante todo a los códigos de lenguaje. Aspirando a hacer desaparecer cualquier término o expresión que pudiera ser considerada ofensiva por un grupo o una comunidad dada, podemos considerarlo como una especie de «eugenismo léxico negativo» (Pierre-André Taguieff), traduciendo una especie de pulsión de limpieza del vocabulario.

Hablaré en cambio más ampliamente de la nueva inquisición, es decir, de todos estos fenómenos de intolerancia y de censura que vemos multiplicarse en Francia hoy día. Indudablemente, no se trata de fenómenos totalmente nuevos, pero no es menos verdad que, desde comienzos de los años ochenta, han cobrado una importancia particular y se producen en la actualidad de manera sistemática. En efecto, no pasa una semana sin que estalle un nuevo caso donde vemos conjugarse la intolerancia con la incultura y la estupidez. Un indicio que no engaña: no pasa tampoco una semana sin que veamos circular bajo cuerda escritos más o menos clandestinos, perfectamente comparables a los *samizdats* de la Unión Soviética en la época de Brézhnev.

Un hecho revelador: autores que, hace diez, veinte o treinta años, eran publicados con total normalidad por los más grandes editores, se ven hoy relegados fuera de los circuitos principales de edición. Periodistas e intelectuales que, hace todavía diez años, tenían regularmente acceso a las tribunas libres de los grandes periódicos de los que hoy se ven apartados.

El mismo mundo de la edición ha cambiado. Adquiridas casi todas las editoriales por grandes grupos financieros, la mayor parte de los editores se burlan del contenido de los libros que publican. Al mismo tiempo, el sistema editorial y mediático se ha convertido en una amplia estructura de connivencia, donde el hábito de devolver los favores permite bloquear el sistema y reducirlo al ámbito de las relaciones endogámicas. Los autores se contratan por cooptación en función de su pertenencia a tal o cual clan, a una u otra red. La crítica se reduce principalmente a artículos de complacencia permitiendo a sus principales protagonistas adularse mutuamente al mismo tiempo que hacen frente común contra los inoportunos. En estas condiciones, es fácil elaborar listas negras sobre libros de los que ya no hay que dar cuenta, sobre periodistas a los que conviene quitar el micrófono. Ciertas casa no se han privado de hacerlo y los editores ceden cada vez más fácilmente al chantaje, por ejemplo, cuando se abstienen de publicar trabajos que harían que su obra fuera boicoteada por el suplemento literario de tal o cual gran periódico vespertino.

Tales comportamientos se han convertido hoy día en algo corriente. Los editores son amenazados con ser boicoteados si publican autores políticamente incorrectos, amenaza que puede provenir tanto de un periódico como de un centro de poder universitario o de algunos otros autores

de su igual registro. Librerías que se niegan a poner en venta libros cuyos contenidos no les complace. Editores de obras colectivas que renuncian en el último momento a publicar textos que ellos mismos habían encargado. Editores que son apartados de un acontecimiento profesional so pretexto de que sus producciones no son conforme a las convicciones personales de los organizadores. Casetas saqueadas en ferias del libro, mientras los editores allí presentes hacen circular peticiones para condenar, no a los agresores, sino a los agredidos. Hoy día, resulta que en la edición hay que dar el santo y seña, es decir, plegarse a las excomuniones rituales, de lo contrario se está fuera de juego. «La importancia de un libro pronto se medirá únicamente por el silencio que le rodea», escribía recientemente Michel Mourlet.[8]

Paralelamente, a iniciativa del ministerio fiscal o de grupos de presión, vemos multiplicarse los pleitos cuyo objetivo es acallar, pasando por caja, a los que molestan. No se condenan sólo los actos, sino también las opiniones, sean o no expresadas de manera indirecta o alusiva. Se crean leyes *ad hoc*, es decir, leyes circunstanciales dirigidas explícitamente contra individuos o grupos para imponer verdades históricas legalmente obligatorias cuyo cuestionamiento se vuelve jurídicamente sancionable. La verdad histórica pasa a ser competencia del derecho, mientras que los jueces se convierten en auxiliares de una «memoria» supuestamente amenazada. Libros y periódicos son prohibidos por un organismo que —¡oh, recuerdo de George Owell!— se denomina «dirección de libertades públicas». Por citar a Lutero o a Santo Tomás, hay universitarios que terminan ante tribunales que se reunen sin interrupción. La legislación relativa al derecho de réplica, definida por una jurisprudencia constante como un «derecho general y absoluto», ya no es respetada. Decidiendo sobre las preferencias o las execraciones, orientando los comportamientos y censurando las ideas, en resumen, instalando un auténtico código de conducta moral, la ley pretende así dirigir la existencia incluso en el fuero interno y en el ámbito privado.

En las universidades, las conspiraciones tramadas de cabo a rabo, a golpe de peticiones y de denuncias públicas, desembocan en la revocación de los docentes sospechosos de desviarse de la ideología dominante. Los investigadores son borrados de las listas de candidaturas al profesorado por no haber orientado o modificado sus trabajos en el sentido conve-

niente. Los universitarios son víctimas de censuras profesionales, enviados al paro por haber publicado diez líneas juzgadas inaceptables en una revista confidencial. Otros son hostigados durante sus cursos, agredidos físicamente, a veces molidos a golpes. Otros incluso se encuentran privados de sus derechos cívicos o familiares. Se ha llegado a ver niños expulsados de sus colegios para así castigar a sus padres por sus malos pensamientos.

Científicos cuyos trabajos experimentales desmienten la creencia actual en la omnipotencia del entorno en la determinación y la expresión de las capacidades intelectuales, se ven denunciados públicamente como charlatanes. Críticos de arte que se conmueven por la nulidad de ciertas producciones plásticas o musicales contemporáneas son tratados de «nazis». Abogados amenazados con ser expulsados del Colegio de Abogados. Emisoras de radio cerradas por haber tenido una concepción demasiado amplia de la libertad de palabra. Empleados de correos que invocan una supuesta «objeción» de conciencia para así negarse a enviar o distribuir periódicos o mensajes publicitarios que no les complacen.

También se ha visto a grupos de presión reclamar a los poderes públicos la creación de comisiones encargadas de «evaluar» el contenido de publicaciones juzgadas como sospechosas. Se ha visto quitar de los estantes de bibliotecas municipales libros decretados como «nocivos» o «malos». Se ha visto a la documentalista de un instituto movilizar con éxito a la prensa e incluso a un rectorado de la academia alrededor de un escándalo constituido por la presencia en su establecimiento escolar de libros «o peligrosamente revisionistas y xenófobos, o defensores de tesis monárquicas, ultranacionalistas, o haciendo apología de los crímenes de guerra» (sic), libros cuyos autores incendiarios se llamaban Alexandre Soljénitsyne —a quien enviaban de esta forma simbólicamente al gulag—, Jean François Deniau, Alain Peyrefitte, Jacques Bainville, André Castelot, Raymond Cartier, Marc Fumaroli, Jean-François Chiappe, Alain Madelin, Pierre-André Taguieff y Guy Sorman.[9] Finalmente, mencionar que se ha visto a un ministro hacer una llamada al pluralismo contra la censura, y después denunciar como «censura» una aplicación integral del pluralismo que corría el riesgo de traducirse en «¡decisiones escandalosas en materia de aprendizaje!»

Para desacreditar a los autores de ideas juzgadas como impuras, hay ahora especialistas en investigar su biografía como si lo que hubiesen hecho durante su vida pudiera aportarnos algo acerca del valor literario de sus

libros, o acerca del valor de la verdad de sus doctrinas. Se extraen de sus trabajos citas de hace treinta años que se presentan como contemporáneas y a partir de las cuales se extrapola un juicio sobre toda su obra. Echan mano de sus «pecados de juventud», hurgan en su pasado, como si la vida de un hombre pudiera reducirse a un episodio de su existencia.

Pero no sólo se ocupan de los vivos. También se juzga a los muertos. Se relee toda la historia bajo el prisma del anacronismo, pasando las obras de ayer o de antaño por la criba de las ideas en boga hoy día, sin tener en consideración la época y el contexto. Uno tras otro, Georges Bataille, André Gide, George Owell, Alexis Carrel, Ernest Renan, Georges Dumézil, Emile Cioran, Mircea Eliade, Jean Genet, Antonin Artaud, Léo Malet, Ezra Pound, Paul Morand, Colette, Baudelaire, Hemingway, Vladimir Nabokov, Montherlant, Carl Schmitt, Jack London, Marguerite Youcenar, Heidegger, e incluso Shakespeare, Voltaire, Balzac o Dostoïevsky, por sólo citar algunos, se ven así convocados a título póstumo delante de tribunales de papel que pretenden revisar su estatus en el mundo de las letras o de la historia de las ideas, lo que permite cambiar el nombre de las calles o las escuelas que llevaban su nombre. La depuración de 1945 no ha sido suficiente. Se le añade todos los días una posdata reabriendo el juicio a Celine o transformando a Carrel en «precursor de las cámaras de gas», mientras que detractores de la pena de muerte expresan públicamente su pena por no poder fusilar a Brasillach por segunda vez. ¿No hemos visto recientemente al Banco de Francia renunciar a representar en un billete la efigie de los hermanos Lumière, inventores del cine, aduciendo que habían apoyado al gobierno de Vichy —mientras en ese mismo momento residía en el Elíseo un antiguo titular del mismo?

Suprimida en Roma desde 1966, la sacrosanta Congregación del Índice ha hecho su reaparición en las salas de redacción parisinas. Partiendo de la premisa de que no hay humo sin fuego, se crean aquí y allá «colectivos» u «observatorios» que preconizan la «vigilancia» e incluso apelan, sin tapujos, al igual que un periódico vespertino importante, a una constante «intolerancia».[10] De estas oficinas proceden libros llenos de organigramas fantasmales y peticiones que, bajo intimidación piden ser firmadas, so pena de ser, si no, a su vez denunciado como cómplice. Para «desenmascarar», «confundir», «alertar», «movilizar», es decir, en definitiva, para denigrar y calumniar, los hechos y gestos de las personalidades sospecho-

sas son examinados bajo una óptica propiamente policial. Se siguen sus desplazamientos, se preocupan por sus relaciones, se reunen «indicios», se crean ficheros, se sopesan los escritos y las palabras para encontrar «pruebas» de la «desviación» o del «desliz». Se investiga para descubrir hechos a los que se pueda dar bombo, se procede a realizar comparaciones ambiguas. Se sacan de la nada «complots» en forma de espantapájaros, llegando sin más a los extremos de la generalización sin matices y a la comparación obsesiva.

Esta literatura de delación recurre siempre a los mismos métodos: la amalgama, el juicio de intenciones, la extrapolación abusiva, la petición de principio, la cita fuera de contexto, la culpabilidad por asociación o por contigüidad, sin olvidar todos los sofismas clásicos sobre los cuales Arnaud y Nicole, en su *Logique de Port-Royal*, elaboraron una lista exhaustiva.[11] Claude Durand, presidente y director general de la editorial *Stock et Fayard*, escribe: «los tiempos son estos: nos pronunciamos sobre libros y autores sobre los que no nos hemos tomado la molestia de leer porque preferimos la denuncia y la ejecución sumaria a la incomodidad del estudio y del debate».[12]

Dentro de lo que Philippe Séguin calificó de «clima de expiación colectiva y de autoflagelación» —clima de «arrepentimiento» y de confesiones públicas sin absolución—, auténticos arancelarios del pensamiento, exigiendo a los individuos que porten etiquetas bien visibles, apartan sin piedad a todos aquellos que no son «claros», proscribiéndolos así por un delito de opinión, sin que nadie se inmute por ello. Se condenan, fiándose de rumores o chismes, a hombres a los que se les abruma sin siquiera darles la posibilidad de responder. Se exige pluralismo pero se hace todo lo posible por someter a la devoción reinante los pensamientos disconformes. Se denuncia el integrismo en los otros mientras se hace una depuración entre los nuestros. Nos indigna ver un escritor amenazado por una *fatwah* islámica, pero nosotros mismos ponemos en marcha una fat*wah* contra aquellos que no queremos ver ni escuchar. Este reino de soplones y de chivatos, de delatores y de basilios, que se pone en práctica con una histerización cada vez mayor como tela de fondo, corresponde exactamente a lo que Paul Thibaud denomina la «censura erigida como método intelectual».[13] Se podría resumir en la «conjura de las tres T»: Trissotin, Tartufo y Torquemada.

*

Sin embargo, como ya he dicho anteriormente, no hay que limitarse a describir y deplorar los fenómenos de la censura. Hay que analizar sus modos de funcionamiento. «Desde hace unos años —escribe Jean-François Kahn—, nuestro país ha banalizado el linchamiento hasta el punto de instalarse en una atmósfera de caza de brujas permanente».[14] La expresión de «caza de brujas» es muy apropiada. Las nuevas censuras tienen en efecto una dimensión religiosa, puesto que uno de sus principales rasgos es el ser, ante todo, censuras *morales*. Las ideas que denuncian nunca son en efecto denunciadas como ideas falsas, sino como ideas dañiñas, es decir, malas. Es por tanto un nuevo orden moral lo que vemos ponerse en marcha —un orden en cuyo nombre se procede a una «depuración ética».

Situarse en el ámbito de la moral vuelve a instituir en dogma los principios reivindicados. Un dogma no puede tolerar ser cuestionado. Su proclamación implica, pues, la descalificación y la exclusión de los malpensados. El procedimiento empleado, el cual implica una confusión de las opiniones y de los actos, consiste en considerar delictivas e incluso criminalizar ciertas opiniones. Los nazis inventaron las «vidas sin valor de vida», nuestros modernos censores han inventado las opiniones sin valor de opinión —opiniones que no son opiniones sino crímenes.

En una perspectiva semejante, ni el valor ni el talento del adversario pueden evidentemente ser reconocidos. El adversario se convierte en enemigo de quien no sabríamos reconocer sus virtudes al tiempo que criticamos sus opiniones. El adversario debe de carecer de talento o, si es manifiesto que lo posee, éste juega en su contra, como una perversidad adicional, es decir, como una circunstancia agravante. El valor será reinterpretado como «orgullo» y como una falta de «arrepentimiento», es decir de retractación. En cuanto a los historiadores que molestan, serán invariablemente calificados como «seudo historiadores», así como los investigadores no conformes serán acusados de divulgar teorías «seudo científicas». Prestemos atención al uso mortífero de las comillas. Pero observemos también que el rechazo a reconocer el talento de un escritor, artista o intelectual sin relacionarlo con sus ideas, reales o supuestas, se asemeja al modo de proceder de los regímenes totalitaristas, que siempre han medido el valor de las producciones literarias, intelectuales o artísticas según el rasero de la conformidad a la ideología del momento.

La denuncia moral adopta además, de buen grado, un lenguaje profiláctico, donde el «mal» es interpretado como *enfermedad*. «Entramos en la era del pensamiento higienista, donde todo contacto con el enemigo, toda lectura, incluso crítica, de los textos que crea son contaminantes», observa irónicamente Pierre André Taguieff.[15] Las malas ideas cuya progresión es necesario frenar son así comparadas con una «metástasis», una «peste», una «gangrena» o una propagación «microbiana». Para evitar el «contagio», para impedir la expansión del «mal», para frenar la «contaminación», hay que instalar un «cordón sanitario» que permita, gracias a una suspicacia generalizada y a una vigilancia permanente, el aislamiento y la marginalización del foco de la «infección». Por supuesto, estas metáforas biomédicas son también reveladoras.

Considerar todo contacto con el mal pensamiento como una fuente de deshonra, y considerar a sus difusores como apestados tiene como consecuencia lógica el rechazo sistemático a cualquier debate. Debatir con aquellos que difunden malas ideas, sería en efecto darles «cancha» y, por ende, facilitarles la tarea. Los que se han propuesto como meta impedir la libre confrontación de las ideas se vanaglorian de no debatir, puesto que aceptar el debate supondría ser cómplice.* Es una actitud evidentemente muy práctica. Primero porque, en ausencia de toda posibilidad por parte del acusado de explicarse en el proceso del que es objeto, la duda, lejos de beneficiarle, puede ser explotada como simple prueba de su culpabilidad. A continuación y sobre todo, porque el rechazo al debate evita el tener que refutar, permitiendo así ahorrarse una discusión intelectual en la que, todo hay que decirlo, los defensores del buen pensamiento raramente tienen hoy en día los medios. Por consiguiente, entendemos mejor esta observación de Jean-Pierre Vernant: «Allí donde se prohíba la discusión, sea cual sea el tema a debatir, estamos fuera de lo que se llama el pensamiento racional. En este momento, aunque nos creamos ateos, caemos de lleno en la religión.»[16]

---

* El editorialista de un gran periódico escribió: «No se discute con la extrema derecha, se la expulsa [...] por medio de una hostigamiento continuo que la obligue a refugiarse en los cloacas que nunca debía haber abandonado» (Bernard Morrot, *France-Soir*, 13 de mayo de 1997).

Chantal Delson, por su parte, señaló muy acertadamente que la «moral de la emoción» impone al hombre contemporáneo «una relación específica con sus adversarios. El adversario no es recusado, pero es objeto de injurias: "insultado" y no contradicho, ridiculizado y condenado al ostracismo, tachado de neofascista, de inquisidor, de aguafiestas, sin mezclar en ello argumento alguno».[17]

Todo el objetivo está ahí: evitar que «los argumentos se inmiscuyan». El resultado es este fenómeno de «la polémica como figura parasitaria del debate» que tan bien describió Michel Foucault.

> Como en la práctica judicial —escribe Foucault—, la polémica no da paso a la posibilidad de una discusión entre iguales; instruye un proceso; no tiene que vérselas con un interlocutor, trata a un sospechoso, reúne las pruebas de su culpabilidad y, designando la infracción que ha cometido, pronuncia el veredicto y presenta la condena. [El polemista] posee, por principio, los derechos que le autorizan a pelear y que hacen de esta lucha una empresa justa; no tiene frente a él a un compañero en la búsqueda de la verdad, sino a un adversario, a un enemigo que está equivocado, que es dañino y cuya mera existencia constituye una amenaza. El juego, por tanto, no consiste para él en reconocerlo como un sujeto con derecho a la palabra, sino en anularlo como potencial interlocutor de cualquier diálogo posible, y su objetivo final no será tanto acercarse lo más posible a una verdad difícil, como hacer triunfar la causa justa de la que desde el principio es el portador manifiesto.[18]

Jean-François Revel habló hace tiempo de «devoción» para calificar la opinión sobre una idea sólo en función de su conformidad o de su poder de atracción respecto a una ideología dominante. Podríamos añadir que la devoción representa el grado cero del análisis y de la comprensión. Es precisamente porque la devoción domina, por lo que hoy no se refutan las ideas que se denuncian, sino que se contentan con declararlas inconvenientes o insoportables. La condena moral exime de un análisis de las hipótesis o de los principios bajo el prisma de lo verdadero o de lo falso. Ya no hay ideas justas o falsas, sino ideas apropiadas, en sintonía con el espíritu de nuestro tiempo, e ideas no conformes denunciadas como intolerables.

Esta actitud se ve aún más reforzada por las obsesiones estratégicas de los actores del buen pensamiento. Poco importa también en este ámbito que una idea sea justa o falsa: lo importante es saber a qué estrategia puede servir, quién recurre a ella y con qué intención. Un libro puede por tanto ser denunciado, aunque su contenido se corresponda con la realidad, con la única excusa de que corre el riesgo de convertir en «aceptables» ideas consideradas intolerables o de favorecer a aquellos a los que se quiere hacer callar. Es la nueva versión de la vieja consigna: «no exasperar a Billancourt». Ni que decir tiene que, con este enfoque, el lugar donde nos expresamos es más relevante que lo que vayamos a decir: hay lugares autorizados y lugares «no recomendables». Toda crítica se presenta, pues, como una tentativa de descalificación que se obtiene recurriendo a palabras que, en vez de describir una realidad, funcionan como otros tantos signos u operadores de deslegitimación máxima. Nuestros singulares estrategas traicionan así su propio sistema mental, que sólo atribuye un valor a las ideas en la medida en que puedan ser manipuladas.

En el pasado, este trabajo de deslegitimación se llevó a cabo en detrimento de las familias de pensamiento más diversas —pensemos por ejemplo en las campañas grotescas en tiempos del macarthismo. Pero actualmente se efectúa sin duda alguna en una única dirección. Se trata de tachar de ilegítimo todo pensamiento, toda teoría, toda construcción intelectual que contradiga la filosofía de las Luces que, confundiendo todos los matices, constituye el soporte de la legitimidad de las sociedades actuales. Para ello, el pensamiento políticamente correcto recurre esencialmente a dos imposturas: el antirracismo y el antifascismo. Diré al respecto algunas palabras.

El racismo es una ideología que postula la desigualdad entre razas o que pretende explicar toda la historia de la humanidad basándose únicamente en el factor racial. Esta ideología no tiene prácticamente ningún defensor hoy día, pero fingimos creer que está omnipresente, asimilándola a la xenofobia, a actitudes de rechazo o de desconfianza con respecto al Otro, e incluso a una simple preferencia por la endogamia y la homofiliación. El «racismo» es presentado como la categoría emblemática de un irracionalismo residual, enraizado en la superstición y en el prejuicio, lo que impediría el advenimiento de una sociedad transparente ante sí misma. Esta crítica del «racismo» como irracionalidad fundamental recicla simple y llanamente el cuento de hadas liberal de un mundo prerracional

que es la fuente de todo mal social, como lo demostraron hace ya más de medio siglo Adorno y Horkheimer al decir que refleja la ineptitud de la modernidad para enfrentarse al Otro, es decir, a la diferencia y a la singularidad.

Denunciando el «racismo» como una pura irracionalidad, es decir, como categoría no negociable, la Nueva Clase traiciona al mismo tiempo su distanciamiento con respecto a las realidades,* pero contribuye también a la neutralización y a la despolitización de los problemas sociales. En efecto, si el «racismo» es esencialmente una «locura» o una «opinión criminal», entonces la lucha contra el racismo tiene mucho que ver con los tribunales y los psiquiatras, pero en cambio no tiene ya nada que ver con la política. Esto permite a la Nueva Clase hacer olvidar que el racismo mismo es una ideología resultante de la modernidad por el triple sesgo del evolucionismo social, del positivismo cientificista y de la teoría del progreso.

El «antifascismo» es una categoría completamente obsoleta en la misma medida en que el «fascismo» al cual pretende oponerse lo es. La palabra es hoy un cajón de sastre sin ningún contenido preciso. Es un concepto elástico, aplicable a cualquier cosa, empleado sin el menor rigor descriptivo, que llega a declinarse como «fascistante» e incluso como «fascistoide», lo que permite adaptarlo a todos los casos. Leo Strauss hablaba ya de *reductio ad hitlerum* para calificar esta forma puramente polémica de desacreditar. La manera en la que hoy en día cualquier pensamiento no conforme es tachado de «fascista» por parte de censores que a duras penas podrían ellos mismos definir lo que ellos entienden por ese término, forma parte de la misma estrategia discursiva.

«Hay una forma de *political correctness* típicamente europea que consiste en ver fascistas por todas partes», observa sobre este punto Alain Finkielkraut.[19] «Se ha convertido en un procedimiento habitual, para una cohorte de plumíferos delatores —añade Jean-François Revel—, el arrojar al nazismo y al revisionismo a todo individuo al que quieren ensuciar

* Alain Finkielkraut habló de esta forma de «antirracismo» que consiste, «para los que se ven favorecidos por la mundialización, en sermonear a aquellos que deja en la cuneta tachando de nulidades los problemas que cuentan» («Hystérie et héritage» en *Libération*, 22-23 de febrero de 1997).

la reputación.»[20] Se pueden observar las consecuencias de ello todos los días. El más nimio incidente de la vida política francesa se juzga hoy bajo el prisma del «fascismo» o de la Ocupación. Vichy «se vuelve una referencia obsesiva»[21] y se convierte en un fantasma que permite mantener un psicodrama permanente y, dado que se prefiere el «deber de memoria» al deber de verdad, se apela regularmente a esta memoria para justificar las comparaciones más dudosas o las asimilaciones más grotescas.

> Esta sempiterna incriminación de fascismo —escribe de nuevo Jean-François Revel—, cuya desmesura es tan chocante que ridiculiza a sus autores en lugar de desacreditar a sus víctimas, revela el móvil oculto de lo políticamente correcto. Esta perversión sirve de sustituto a los censores a los que dejó huérfanos la perdida de ese incomparable instrumento de tiranía espiritual que era el evangelio marxista.*

Revelador a estos efectos es el desencadenamiento de hostilidades provocado por la explotación de los archivos del Kremlin, la cual empezó a provocar el desmoronamiento de algunas estatuas de «héroes» legendarios. Igualmente revelador resulta observar de qué manera la mera constatación de que el sistema comunista acabó con la vida de más personas que ningún otro sistema de la historia —¡cien millones de muertos!— suscita hoy virtuosas indignaciones en los medios que «hacen todo por ocultar la magnitud de la catástrofe»,[22] como si dicha constatación equivaliera a banalizar los crímenes nazis que no son por definición comparables con nada, como si el horror de los crímenes del comunismo pudiera atenuarse por la supuesta pureza de sus intenciones primeras, como si los dos grandes sistemas totalitarios, cuya rivalidad-complementareidad caracterizó el siglo XX, no se inscribiesen en una relación fuera de la cual se convierten el uno y el otro en ininteligibles, como si, en definitiva, algunos muertos pesaran más que otros.[23]

* «Les impostures des "PC"», en *Le Point*, 10 de junio de 1995, p. 99. En otro artículo, Revel escribe: «Aquellos que han apoyado o excusado el más mortífero de los totalitarismos del siglo XX —si incluimos las víctimas del estalinismo y del maoísmo— continúan siendo vagamente catalogados como progresistas y aquellos que lo denunciaron como reaccionarios. La clasificación de buenos y malos no ha variado. La indulgencia con el comunismo contrasta con la rapidez con la que fue precipitado a los vertederos de la historia» («Le communisme banalisé», en *Le Point*, 9 de marzo de 1996, p. 65).

Pero hay que subrayar también que el «antifascismo» contemporáneo —que parafraseando a Joseph de Maistre podríamos calificar no como lo contrario al fascismo sino como el fascismo en sentido contrario— ha cambiado totalmente de naturaleza. En los años treinta, el tema del «antifascismo», explotado por Stalin al margen de la lucha auténtica contra el verdadero fascismo, servía a los partidos comunistas para cuestionar la sociedad capitalista burguesa, acusada de servir de caldo de cultivo al totalitarismo. Se trataba de mostrar entonces que las democracias liberales y los «socialo-traidores» eran objetivamente aliados potenciales del fascismo. Ahora bien, actualmente, es exactamente lo contrario. Hoy, el «antifascismo» sirve ante todo de coartada a los que se han sumado al pensamiento único y al sistema en vigor. Habiendo abandonado toda actitud crítica, habiendo sucumbido a las ventajas de una sociedad que les ofrecía prebendas y privilegios, quieren dar la impresión (o se hace la ilusión), abrazando la retórica «antifascista», de haber permanecido fieles a ellos mismos. En otros términos, la postura «antifascista» permite que el Arrepentido, figura central de nuestro tiempo, haga olvidar sus retractaciones empleando un eslogan comodín que no deja de ser un lugar común. Ayer, herramienta estratégica que permitía poner en tela de juicio el capitalismo mercantilista, el «antifascismo» se ha convertido en un mero discurso a su servicio. Así, mientras que las fuerzas de contestación potenciales se movilizan prioritariamente contra un fascismo fantasma, la Nueva Clase que ejerce la realidad del poder puede dormir a pierna suelta. Haciendo referencia a un valor que no solamente no supone ya una amenaza para la sociedad vigente, sino que, al contrario, la afirma en lo que es, nuestros «antifascismos» modernos se han convertido en sus perros guardianes.

Es tan cierto que para los políticos la denuncia del «fascismo» es hoy día una excelente forma de rehacerse una reputación. Los más corruptos usan y abusan de ella para minimizar la importancia de sus malversaciones. Si el «fascismo» es el mal absoluto, y ellos lo denuncian, eso significa que no son totalmente malos. Facturas falsas, promesas electorales incumplidas, chanchullos y corrupciones de toda índole se convierten en faltas lamentables pero, en resumidas cuentas, secundarias en relación a lo peor.

Pero no solamente la izquierda o los políticos necesitan un «fascismo» inexistente que encarna el mal absoluto. También toda la modernidad en declive necesita una bestia negra que le permita hacer aceptables las pato-

logías sociales que ella misma ha engendrado, bajo el pretexto de que por muy mal que vayan hoy las cosas, nunca tendrán punto de comparación con las que acaecieron en el pasado.

La modernidad se legitima así por medio de un fantasma del que, paradójicamente, se nos dice a la vez que es «único» y que puede regresar en cualquier momento. Confrontada a su propio vacío, confrontada al fracaso trágico de su proyecto inicial de liberación humana, confrontada a la contra-productividad que genera por doquier, confrontada a la pérdida de referentes y de sinsentidos generalizados, confrontada al nihilismo, confrontada al hecho de que el hombre se vuelve cada vez más inútil a partir del momento en que se proclaman sus derechos en abstracto, a la modernidad no le queda otro recurso que desviar la atención, es decir, esgrimir peligros inexistentes para impedir que se tome conciencia de los verdaderos. El recurso al «mal absoluto» funciona entonces como un medio prodigioso de hacer aceptar los males a los cuales nuestros contemporáneos se enfrentan en su vida cotidiana, males que, en comparación a este mal absoluto, se convierten en contingentes, relativos y, en última instancia, accesorios. La oposición exacerbada a los totalitarismos de ayer, la interminable machaconería acerca del pasado, impiden analizar los males del presente y los peligros del futuro, al mismo tiempo que nos hacen entrar con una fuerte rémora en el siglo XXI, con un ojo fijado en el retrovisor.

Sería por tanto un error creer que el «antifascismo» actual no representa nada. Por el contrario, supone una legitimación negativa fundamental para una sociedad que no tiene ya nada positivo que incluir en su balance. El «antifascismo» crea la identidad de una Nueva Clase que no puede existir sino invocando el espantajo de lo peor para no ser reducida a su propia vacuidad. De la misma manera que algunos no encuentran su identidad más que en la denuncia de los emigrantes, la Nueva Clase únicamente encuentra la suya en la denuncia virtuosa de un mal absoluto, cuya sombra oculta su vacío ideológico, su ausencia de referentes, su indigencia intelectual, en definitiva, que simplemente, ya no tiene nada más que aportar, ni análisis originales, ni soluciones que proponer.

Por tanto, resulta vital para el núcleo duro de los bienpensantes prohibir todo cuestionamiento de los principios fundamentales que constituyen su soporte de legitimidad. Para que las cosas fueran de otra manera sería necesario que la ideología dominante aceptara cuestionarse. Pero no

lo consentirá, ya que comparte la convicción con la mayor parte de las grandes ideologías mesiánicas de que si las cosas van mal, si no se alcanza el éxito previsto, no es nunca porque los principios fueran malos, sino por el contrario, porque no han sido suficientemente aplicados. Ayer nos dijeron que si el comunismo no había alcanzado el paraíso en la tierra era porque aún no había eliminado un número suficiente de opositores. Hoy nos dicen que si el neoliberalismo está en crisis, si el proceso de mundialización conlleva desórdenes sociales, es porque todavía existen demasiadas trabas que obstaculizan el buen funcionamiento del mercado.*

Para explicar el fracaso del proyecto —o para alcanzar el objetivo buscado—, hace falta pues un chivo expiatorio. Hace falta que haya opositores no conformes, elementos desviados o disidentes: ayer, los judíos, los masones, los leprosos o los jesuitas. Hoy los supuestos «fascistas» o «racistas». Estos desviados son percibidos como elementos perturbadores, molestos, que obstaculizan el advenimiento de una sociedad racional de la que es preciso purgar el cuerpo social por medio de una acción profiláctica apropiada. Si por ejemplo existe hoy en Francia xenofobia, no es debida en ningún caso a una política de inmigración mal controlada, sino a la existencia de «racismo» en el cuerpo social. En una sociedad cuyos componentes son cada vez más heterogéneos, se hace esencial establecer una especie de religión civil designando un chivo expiatorio. La execración compartida sirve entonces de nexo, mientras que la lucha contra un enemigo, aunque sólo sea un mero espejismo, permite mantener una apariencia de unidad.

Pero existe además otra ventaja de la denuncia moral. Y es que contra el «mal absoluto», todos los medios son válidos. La demonización, en efecto, no tiene solamente como consecuencia la despolitización de los conflictos, sino que ocasiona, asimismo, la criminalización del adversario. Éste se convierte en un enemigo absoluto al que hay que erradicar por

* «Pero esto —escribe William Pfaff—, sólo es teoría e incluso ideología, más débil aún, y menos profunda, que el materialismo dialéctico de Marx, ese otro gran proveedor de promesas utópicas. El neoliberalismo justifica sus costes humanos en aras de su propia visión del "futuro radiante" prometido en otro tiempo por el comunismo. Se trata una vez más de prometernos una productividad y una opulencia sin precedentes, allí, lejos, en un futuro» (art. cit., p. 318). Nos suponemos que las cosas siempre se arreglan a largo plazo, pero a largo plazo, como decía Keynes, estaremos todos muertos.

todos los medios existentes. Se entra entonces en una especie de guerra total —y tanto es así, que se pretende llevarla a cabo en nombre de la humanidad. Luchar en nombre de la humanidad lleva a colocar a sus adversarios fuera de la humanidad, es decir, a practicar la negación de la humanidad. Desde esta perspectiva, la apología del asesinato y el llamamiento al linchamiento se encuentran también justificados.*

Por último, lo que hay que señalar, es que las etiquetas descalificadoras manejadas hoy día en nombre de lo políticamente correcto no son nunca etiquetas reivindicadas, sino etiquetas atribuidas. Contrariamente a lo que sucedía en los años treinta, cuando los comunistas y los fascistas reivindicaban abiertamente sus respectivas denominaciones, hoy nadie reivindica los calificativos de «fascista» y de «racista». Su adscripción no tiene pues un valor objetivo, informativo o descriptivo, sino un valor puramente subjetivo, estratégico o polémico. El problema que se plantea es saber cuál es la legitimidad de su atribución. Como esta legitimación está siempre por probar, se deduce que la «prueba» se deriva de la posibilidad misma de la atribución.

La psicoanalista Fethi Benslama escribió recientemente que «hoy día el fascismo ya no es un bloque, una entidad fácilmente identificable encarnada en un sistema, en un discurso, en una organización que se puede delimitar» sino que «más bien reviste formas fragmentarias y difusas dentro del conjunto de la sociedad [...], de forma tal que nadie está al amparo de una concepción del mundo, al resguardo de esta desfiguración del otro que lo hace surgir como un cuerpo bullicioso, gozoso, expandido secretamente por todas partes».[24] Tales declaraciones son reveladoras: si el fascismo está «secretamente expandido por todas partes», el «antifascismo» puede evidentemente acusar a cualquiera. El problema es que la idea según la cual el mal está por todas partes es la premisa misma de toda inquisición

* Un abogado, Arnaud Montebourg, no ha dudado en hablar de «crimen de utilidad pública» en referencia al asesinato, en junio de 1993, de René Bousquet, antiguo director de la policía de Vichy (*Le Figaro*, 14 de noviembre de 1995, p 11). «Hay que llevar a cabo contra Le Pen una guerra nacional, popular, total, prolongada», escribió Bernard-Henri Lévy (*La règle du jeu*, septiembre de 1990). También Marguerite Duras: «Cada mañana, en mi mente, mato a Le Pen con todas mis fuerzas. Desde que me levanto, empiezo a matarlo. Nunca he mirado a Le Pen sin tener la muerte en los ojos» (*Le Nouvel Observateur*, 2 de abril de 1992).

y, asimismo, la premisa sobre la que se sostiene la paranoia conspirativa tal como inspiró en el pasado las cazas de brujas y las apologías de los *Protocolos de los Sabios de Sión*. Así como los antisemitas ven judíos por todas partes, los nuevos inquisidores ven «fascistas» por todas partes. Y como la máxima astucia del diablo es hacer creer que no existe, las protestas nunca son escuchadas. Como colofón, un psicoanalista de pacotilla se permite interpretar la negación o el rechazo indignado al intento de endosarnos el uniforme que con tanta complacencia nos ofrecen, como tantas otras confirmaciones suplementarias: el rechazo a confesar es la mejor prueba de que se es culpable.

«Un hombre no es lo que esconde, sino lo que hace», decía André Malraux. Creyendo que el «fascismo» está por todas partes, es decir en ninguna parte, la nueva inquisición afirma por el contrario que los hombres son ante todo lo que esconden —y que pretende descubrirlo. Se vanagloria de ver más allá de las apariencias y de leer entre líneas, para mejor «confundir» y «desenmascarar». De manera que la presunción de culpabilidad no conoce ningún límite. Se descifra, se descodifica, se detecta lo no dicho. Hablando claro, se denuncia a los autores, no tanto por lo que escriben, sino por lo que no han escrito y que se supone pretendieron escribir. No se boicotea el contenido de sus libros, contenido que nunca es tomado en consideración, sino las intenciones que se cree adivinar. La policía de las ideas se convierte entonces en la policía de las segundas intenciones.

Es oportuno recordar a estos efectos que fue en los Estados Unidos, el único país occidental donde el comunismo no supo nunca implantarse seriamente, donde vimos, en los tiempos de McCarthy, desencadenarse el anticomunismo más inquisitorial y convulsivo. Se ponía en marcha el mismo mecanismo: al no estar el comunismo en ninguna parte, se deducía que podía estar en todas partes. La inexistencia de un enemigo cuyo poder amenazante se afirma nunca tranquiliza sino que, por el contrario, llegamos a la conclusión de que el enemigo es tanto más amenazador cuanto que ha sabido hacerse invisible, lo que permite ampliar la persecución. Como decía Marcel Pagnol: ¿para qué cansarse en buscar culpables si nos basta con elegirlos?

El resultado es que se crea y desarrolla hoy una nueva categoría de parias, que reagrupa a los individuos políticamente incorrectos, los presuntos desviados, los intelectuales bajo sospecha. Reúne a aquellos cuya

existencia se tolera sólo si son relegados a una periferia alejada desde donde no se les puede escuchar. Louis Pauwels escribió en su último libro unos meses antes de su muerte:

> Haría falta escribir un inventario, una nomenclatura de todos los grandes escritores proscritos, excomulgados por el delito de opinión. Así veríamos que los regímenes totalitarios están lejos de tener el monopolio en este ámbito. La estrella amarilla de los malpensantes tiene el futuro por delante. Y en nuestras democracias, los autos de fe del silencio son a veces más eficaces que las hogueras nazis o la censura estalinista. Un acusado sometido al derecho común puede probar su inocencia: es una cuestión de coartada, de dossiers, de hechos demostrables. Un escritor, culpable de no conformidad con los parámetros del pensamiento dominante, sólo puede sufrir la picota de la exclusión. Muere asfixiado, enterrado vivo.[25]

*

Observamos, a la luz de estos fenómenos que acabo de describir, que la sociedad actual sólo elogia el pluralismo en un principio para eliminarlo mejor a la llegada. Observamos también que una izquierda determinada, ayer aún contestataria ante la sociedad burguesa y crítica del orden moral, se ha convertido hoy en la campeona del reformismo político y del conformismo moral, pues sus consignas son lugares comunes que no corresponden ya a nada.

Esto es una extraña paradoja y da qué pensar acerca del camino recorrido. Había valentía en la denuncia del racismo en los tiempos del aparthield o la segregación. Había valentía en el hecho de denunciar el colonialismo bajo la Tercera República. Había valentía en oponerse al hitlerismo con un arma en la mano. ¿Pero dónde esta la valentía hoy? En 1997, los resistentes del nazismo no corren grandes riesgos, salvo el de ponerse en ridículo, y las consignas que ayer podían costar a sus autores la deportación o la muerte no son hoy más que encantamientos generadores de buena conciencia, al mismo tiempo que suponen un billete asegurado para el mundo de los medios de comunicación y las editoriales. La valentía hoy no consiste en denunciar el «fascismo» con sesenta años de retraso, sino más bien en arremeter contra lo políticamente correcto, contra el poder de las multinacionales y contra la sociedad de mercado. Frente a las ideas que

circulan actualmente sólo por el hecho de no conllevar riesgo alguno, este tipo de valentía, ciertamente, no conduce a los honores. Sólo es conforme al honor, en singular.

La censura es algo atemporal y la propensión a la intolerancia es una de las componentes del espíritu humano. En el pasado, siempre hubo ideologías dominantes y todos los regímenes se han esforzado, con más o menos ahínco, en normalizar el cuerpo social y asfixiar las opiniones disconformes. El regreso de la censura hoy es revelador, pues se produce en una época y en una sociedad que pretende garantizar la libertad de expresión. El artículo 11 de la Declaración de los Derechos Humanos considera «la libre comunicación de las ideas y de las opiniones uno de los derechos más preciados del hombre». La ley sobre la libertad de prensa del 29 de julio de 1881 proclama en su artículo primero que «la imprenta y la librería son libres». Pero esto ya no se cumple. Mientras que en los países del Este, hoy día liberados del dominio soviético, la palabra es totalmente libre, mientras que en los Estados Unidos la primera enmienda de la Constitución permite la libre expresión de cualquier opinión, Francia es hoy, probablemente con Alemania, el país del mundo occidental donde la libertad de expresión es en realidad más severamente limitada.

«Ninguna libertad para los enemigos de la libertad» es un viejo refrán que plantea desde siempre la cuestión de saber cómo definir la libertad y, sobre todo, quién está habilitado para señalar a los «enemigos». En el siglo XIX, los socialistas revolucionarios que denunciaban la explotación social eran llevados ante los tribunales por «exaltación del odio». Hoy día quien no se postre delante de la ideología de los Derechos Humanos es objeto del mismo reproche. Dicen algunos que la libertad de expresión se limita a las opiniones tolerables. Pero en realidad ocurre lo contrario y es ciertamente así como fue definida por aquellos que lucharon para que triunfara. La libertad de expresión carecería de valor alguno si sólo pudieran beneficiarse de ella quienes emiten las opiniones que todos y cada uno de nosotros tenemos por justas y razonables. Por ser la condición primera para la libre formación de ideas y, por ende, de la existencia de un debate democrático, la libertad de expresión sólo tiene sentido si las opiniones más chocantes, más ofensivas e incluso las más inexactas o las más absurdas, pueden también beneficiarse de ella por la sencilla razón de que, si no fuera así, nunca habría sido necesaria proclamarla como principio.

La verdad es que la libertad de expresión es indivisible y que su existencia termina cuando se le ponen límites. La verdad es que la censura es intolerable, cualesquiera que sean los motivos, la identidad de aquellos que son sus víctimas y las condiciones en las que se ejerce. Ninguna censura es intelectualmente defendible y, de hecho, ninguna es eficaz. Aquellos que condenan la censura hoy son acusados de ser cómplices de los censurados. Esta acusación bajo forma de chantaje es también intolerable. Entre las ideas y las tesis prohibidas hoy día hay, seguramente, algunas detestables o absurdas. (Lo dramático es que no nos atrevemos siquiera a decirlo, por miedo a seguir al rebaño.) Pero si hay opiniones detestables, las leyes que pretenden prohibirlas son aún más detestables. No se trata aquí tanto de abogar en favor de los censurados como de abogar contra la censura, no de tomar partido por éste o aquél en particular, sino de afirmar el derecho de todos a expresarse.

El macarthismo y el sistema soviético desparecieron pero los herederos de Jdanov y de McCarthy siguen presentes. Incluso con Stalin o con McCarthy los delatores se veían a veces obligados a denunciar para conservar su trabajo o su libertad. Hoy día los hay que se entregan a la delación sin que nada les obligue a ello. Comer el vómito del senador McCarthy no les da asco, porque están muy atareados en confeccionar sus dossiers, en ordenar sus fichas, en repartir excomuniones y en espetar anatemas. Les producen indignación las denuncias de que eran objeto los judíos durante la Ocupación, pero denunciando a su vez aquellos que la ideología dominante pone en la lista negra, se comportan de la misma forma. Todo ello en un clima que Cornelius Castoriadis describió con acierto como el «ascenso de la insignificancia»[26] y, por supuesto, todo bajo excelentes pretextos morales. En la sociedad de vigilancia generalizada hacia la que nos dirigimos, que ya dispone de medios de control de la vida pública y privada que los regímenes totalitarios nunca tuvieron, todos los motivos son buenos para dejar de lado, excluir y marginalizar.

He expuesto los profundos motivos de esta ola de intolerancia: la mala conciencia de los arrepentidos, la creciente incultura que empuja a los que ya no tienen los medios para responder, a calumniar en lugar de refutar, el miedo, en definitiva, de una Nueva Clase cuyos miembros, seleccionados desde hace tiempo no por sus capacidades reales sino por sus aptitudes para ser seleccionados, privados de sólidas referencias y desvinculados del

pueblo, viven en el terror de perder sus privilegios y sus puestos. He hablado asimismo de los objetivos de la censura: descalificar a una familia espiritual que no debe tener derecho a la palabra, designar chivos expiatorios para evitar tener que rendir cuentas, desviar la atención de las patologías del sistema actual, amordazar a la opinión, hacer de la abjuración pública de los malos pensamientos la condición primera para el reconocimiento mediático y social.

Este sistema de censura durara lo que tenga que durar. Mi parecer es que se hundirá por sí solo por el efecto de su propio movimiento. Llegará el día en que, como ya se puede vislumbrar, los denunciantes no tendrán más remedio que denunciarse entre ellos. De momento estamos rodeados de moralistas que pretenden hacernos lamentar nuestra supuesta indignidad. Pero nosotros no tenemos nada de qué arrepentirnos. Es por ello por lo que, esperando lo que ya se ha producido en otros lugares, haya en nuestro país un grupo de intelectuales con el coraje suficiente para tomar la iniciativa de una acción colectiva contra la nueva inquisición,* mientras estemos vivos, seguiremos hablando. Mientras estemos vivos, seguiremos teniendo una opinión disidente y defendiendo las prerrogativas del pensamiento crítico. Mientras estemos vivos, seguiremos trabajando por la actividad de la mente. En un momento en que la normalización está en su apogeo, se trata una vez más de hacer un llamamiento a la unidad de los espíritus libres y de los corazones rebeldes. ¡Abajo la censura! ¡Viva la libertad!

* En Alemania, bajo el título «La libertad de opinión está en peligro», cien escritores, intelectuales y periodistas publicaron, en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 17 de mayo de 1996, un manifiesto para expresar su inquietud por la adopción de «leyes especiales y de persecuciones llevadas a cabo contra editores, periodistas y autores, incluso científicos, debido a sus declaraciones versando sobre temas relativos a la historia contemporánea». En Italia, otro manifiesto titulado «Laicismo, libertà di stampa e di ricerca storica» (*Il Manifesto*, 3 de marzo de 1995) que denunciaba «la tendencia en Europa a resolver los debates históricos en los tribunales», fue firmado por un grupo de historiadores e intelectuales, en su mayoría de izquierdas, entre los cuales figuraban Bruno Amoroso, Franco Cardini, Domenico Losurdo, Claudio Moffa, etcétera.

NOTAS

Se esfuma la división derecha-izquierda

1. *Éléments d'une doctrine radicale*, 1925.

2. Cf. *Le Point*, 3 de diciembre de 1990, pp. 56-57; *Le Nouvel Observateur*, 1 de julio de 1993, p. 42.

3. Cf. *Le Nouvel Observateur*, 1 de abril de 1988, pp. 42-43.

4. Cf. Emeric Deutsch, Denis Lindon y Pierre Weill, *Les familles politiques aujourd'hui en France*, Minuit, 1966, pp. 13-14.

5. Entrevista con *Le Magazine littéraire*, abril de 1993.

6. *La politique n'est plus ce qu'elle était*, Calmann- Lévy, 1993, p. 26.

7. Ibid., p. 21.

8. Jean-François Sirinelli, «La morale entre droite et gauche», en *Morale et politique*, número especial de *Pouvoirs*, 63, 1993.

9. Cf. Denis Jeambar y Jean-Marc Lech, *Le self-service électoral. Les nouvelles familles politiques*, Flammarion, 1992, pp. 21-22 y 151-162.

10. *La Tribune de L'Expansion*, 23 de marzo de 1992.

11. Cf. François Furet, Jacques Julliard y Pierre Rosanvallon, *La République du Centre. La fin de l'exception française*, Calmann-Lévy, 1988.

12. *Que vive la République*, Odile Jacob, 1989. Cf. también Max Gallo, *La gauche est morte, vive la gauche*, Odile Jacob, 1990.

13. Para una crítica de la teoría del «mercado político», cf., especialmente, Pierre Merle, «L'Homo politicus, est-il un Homo economicus? L'analyse économique du choix politique: approche critique», en *Revue Française de Science Politique*, febrero de 1990, p. 75.

14. Pierre Rosanvallon, «Repenser la gauche», entrevista en *L'Express*, 25 de marzo de 1993, p. 116.

15. «Le socialisme n'est plus ce qu'il était», en *L'Événement européen*, 1, 1988, pp. 101-102.

16. *L'État*, Economica, 1987, p. 153.

17. Ibid.

18. Cf. André Gorz, «Droite/gauche. Essai de redéfinition», en *La Revue du MAUSS*, 4.º trimestre de 1991, pp. 16-17.

19. Sami Naïr, art. cit., p. 104.

20. Ibid., p. 95.

21. «Le malaise de la gauche», en *L'Événement européen*, 1, 1988.

22. *Le Point*, 27 de noviembre de 1989, pp. 62-65.

23. «La droite, la gauche et les références idéologiques», en Sofres (ed.), *L'etat de l'opinion 1992*, Seuil, 1992, p. 67.

24. Op. cit., p. 152.

25. Étienne Schweisguth, *Droite-gauche: un clivage dépassé*, Documentation française, 1994, p. 3.

26. Op. cit., p. 152.

27. Ibid., pp. 150-151.

28. Ibid., p. 158.

29. *De l'exorcisme en politique ou la conjuration des imbéciles*, Sens et Tonka, 1998, pp. 19-20.

El burgués: paradigma del hombre moderno

1. «Todo obedece al dinero.»

2. «En la tierra, los hombres hacen del dinero un dios.»

3. «El uso del dinero consiste en gastarlo.»

4. Mounier decía, sin duda más acertadamente: «A fin de cuentas, el único verdadero burgués es el pequeño burgués. Cualquier gran burgués se encamina a serlo; es algo que se siente en sus maneras».

5. «Fueron —señala Sombart— los hombres de origen burgués [...], envidiosos de los señores y de su forma de vivir, ansiosos de la vida señorial, pero excluidos de ella por razones de orden interno o externo, quienes se pusieron a propalar por todas partes que no había nada más vicioso que este tipo de vida, al tiempo que lanzaban un nada auténtica cruzada contra la misma». De forma más lapidaria. Raoul Veneigen escribe: «De la materia económica, en la que la feudalidad sólo quería ver excremento de los dioses, la burguesía hizo su alimento, demostrando, por la fuerza de las cosas, cuál era la verdadera excreción, la religioso o la económica».

6. Véase Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II, 9, 2, § 2.

7. «El consumo, en efecto, lleva tiempo, y cuanto más hay por consumir, tanto más se convierte el tiempo e un producto escaso [...]. De ello resulta que la gente pasa cada vez más tiempo intentando ganar tiempo» (Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres*).

8. Partidaria de la restauración monárquica fraudulentamente realizada por Luis Felipe de Orléans. *(N. del T.)*

9. Se sabe que este derecho a la competencia agresiva fue juzgado «inmoral» durante la mayor parte de la historia. A comienzos del siglo XIX, algunas empresas todavía se negaban a recurrir a los «reclamos», considerando que la calidad de sus productos debía bastar para hacerse con una clientela.

10. «Los treinta [años] gloriosos». Con tal expresión se designa en Francia el período de auge económico transcurrido entre el final de la II Guerra Mundial y la década de los setenta. *(N. del T.)*

11. «¡Hágase la producción y perezca el hombre!»

La tercera edad del capitalismo

1. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999. [Luc Boltanski y Eve Chiapello: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, 2002.]

2. Edward N. Luttwak, *Le turbo-capitalisme*, Odile Jacob, 1999.

3. Cf. Erik Izraelewicz, *Le capitalisme zinzin*, Grasset, 1999.

4. Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, Seuil, 1991. [Michel Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, Paidós, 1992.]

5. Robert Boyer, «L'internationalisation approfondit les spécificités de chaque économie», en *Le Monde*, 29 de febrero de 2000, página 19.

6. Cf. André Orléan, *Le pouvoir de la finance*, Odile Jacob, 1999.

7. «Au nom des entreprises?», en *Le Monde diplomatique* febrero de 1999, p. 4.

8. «Nouvelle économie», en *Le Monde diplomatique*, abril de 2000, p. 1.

9. Yves le Hénaff, «Le temps des tulipes», en *Politis*, 13 de abril de 2000, p. 13.

10. «Les archaïsmes de la nouvelle économie», en *Marianne*, 10 de abril de 2000, p. 11.

11. «Contester le capitalisme ou résister à la société de marché?», en *Esprit*, enero de 2000, p. 129.

12. Dominique Plihon, art.cit., p. 4.

13. Op. cit., p. 159

14. *Le Nouvel Observateur*, 14 de octubre de 1999.

15. Art. cit., p. 4.

16. «Les deux cent golden boys», en *Le Nouvel Obsevateur.*

17. Cf. Gérard Desportes y Laurent Maudit, *La gauche imaginaire et le nouveau capitalisme*, Grasset 1999.

18. Wolfgang H. Reinicke, *Global Public Policy. Governing without Governement*, Brookings Institution Press, Washington 1998. Cf. también Nigel Harris, *The Return of Cosmopolitan Capital. Globalization, the State and War*, I.B. Tauris, Londres 2002. Sobre la forma en que el capitalismo y el nacionalismo han podido ser asociados en el pasado, cf. Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

19. *Transversales science/culture*, marzo-abril de 2000, p. 3.

20. «La gauche ingrate contre l'OMC», en *Le Monde*, 8 de diciembre de 1999.

21. «Au-delà de l'AMI», en *Transversales science/culture*, marzo-abril 1998, p. 19.

22. *Le Monde*, 25 de enero de 2000.

23. Ibid.

24. «Des brèches s'ouvrent dans le front de la pensée unique» en *Marianne*, 24 de enero de 2000, p. 26.

Frente a la mundialización

1. Cf., entre otros, Robert Reich, *L'économie mondialisée*, Dunot, 1993; François Chesnais, *La mondialisation du calital*, Syros, 1994; Jacques Adda, *La mondialisation de l'économie*, 2 vol. (1 :*Genèse* ; 2 : *Problèmes*), Découverte, 1996; Samir Amin, *Les défis de la mondialisation*, L'Harmattan, 1996; Anton Brender, *L'impératif de la solidarié. La France face à la mondialisation*, Découverte, 1996; Jean-Yves Carfantan, *L'épreuve de la mondialisation. Pour une ambition européenne*, Seuil, 1996; François Chesnais (ed.), *La mondialisation financière. Genèse, coût et enjeux*, Syros, 1996; Elie Cohen, *La tentation hexagonale. La souveraineté à l'épreuve de la mondialisation*, Fayard, 1996; Philippe Engelhard, *L'homme mondial. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, Arléa, 1996.

2. *Principes d'une critique de l'économie politique.*

3. Op. cit., p. 543.

4. Op. cit., vol. 1.

5. Cf. Bertrand Badie, *La fin des territoires*, Fayard, 1996.

6. Cf., Charles-Albert Michalet, *Le capitalisme mondial*, PUF, 1985.

7. Suzanne Berger, «Le rôle del Etats dans la globalisation», *Sciences humaines*, septiembre-octubre de 1996, p. 55.

8. «Mondialisation et démocracie: un point de vue nord-américain», *M*, marzo-abril de 1996, p. 16.

9. «Internet et tchador, même combat», *La Vie*, noviembre de 1996, p. 58, cf. Benjamin R. Barber, *Djihad versus McWorld*, Desclée de Brouwer, 1996.

10. *La grande transformation*, Gallimard, 1983.

11. Bertrand Badie, «Mondialisation et société ouverte », *Après-demain*, abril-mayo de 1996, p. 9.

12. Piere-Noël Giraud, *L'inégalité du monde. Economie du monde contemporain*, Gallimard-Folio, 1996.

13. Ian Robinson, art. cit., p. 19.

14 «Seconde jeunesse pour les comptoirs coloniaux», *Le Monde Diplomatique*, abril de 1996.

15. Op. cit., vol. 1, p. 94.

16. Ricardo Petrella, *Le Monde Diplomatique*, mayo de 1995. Sobre las maneras de la mundialización para reducir los poderes de los Estado-nación, cf. también Kenishi Ohmae, *The Borderless World*, Harper Collins, Nueva York 1990 (trad. fr.: *De l'Etat-nation aux Etats-régions*, Dunod, 1996); Vincent Cable, «The Diminished Nation-State», *Daedalus*, primavera de 1995.

17. Mondialisation et société ouverte», art. cit., p. 9.

18. Cf. Gustave Massiah, «Quelles réponses à la mondialisation?», *Après-demain*, abril-mayo de 1996, p. 6.

19. Op. cit., p. 34.

20. Cf. respecto a ello, Philippe Lançon, «L'économie, comme théologie de la contrition», *Libération*, 3 de junio de 1996, p. 5.

21. «Qu'est-ce que la mondialisation?», *Libération*, 1 de julio de 1996, p. 6. Cf. también Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Fayard, 1996; «Pour une pédagogie de la mondialisation», *Après-demain*, abril-mayo de 1996.

22. Ibíd.

23. «Pour une pédagogie de la mondialisation», art. cit. p. 4.

24. *Dijhad versus McWorld*, op. cit.

25. *L'Europe et l'humanité*, Mardaga, Liège-Siprimont 1996, p. 47.

26. Ibíd., p. 49.

27. Ibíd., p. 65.

28. Jacques Adda, op. cit., vol. 1, p. 62.

29. Cf. Danilo Zolo, *Cosmópolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milán 1995.

30. Cf. Arlette Heymann-Doat, «Les institutions européennes: pôle de résistance ou facteur d'accélération?», *Après-demain*, abril-mayo de 1996, pp. 44-45.

31. Op. cit., p. 365.

32. «Le mondial et l'universel», *Libération*, 18 de marzo de 1996, p. 7.

Desde la derecha

1. Julien Freund, «Pluralité des égalités et équité», en *Politique et impolitique*, Sirey, París 1987, p. 180.

2. Ibíd., p. 183.

3. Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994 (trad. fr.: *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, Seuil, París 1996).

4. John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.

5. Op. cit., p. 186.

6. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, PUF, París 1993, pp. 364-365.

7. Ibíd., pp. 372-373.

8. Ibíd., p. 371.

9. Ibíd., p. 365.

10. Ibíd., p. 371.

11. Op. cit., p. 19.

12. Ibíd., pp. 181-182.

13. Paul Yonnet, «Diversité, différence», en *Une certaine idée*, 4.º trim. 2000, p. 94.

14. Annah Arendt, *Qu'est-ce-que la politique?*, Seuil, París 1995, p. 42..
15. Ibíd.
16. Marcel Gauchet, «Croyances religieuses, croyances politiques», en *Le Débat*, mayo-agosto de 2001, p. 10.
17. Marcel Gauchet, *La religión de la démocratie, Parcours de la laïcité*, Gallimard, París 1998, pp. 68-69.
18. Art. cit., p. 10.
19. Alain Supiot, «La fonction anthropologique du droit», en *Esprit*, febrero de 2001, p. 153.

Cómo se ha roto el vínculo social

1. *Nietzsche*, Gallimard, París, 1971, vol. 2, p. 8.
2. *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier, París, 1995, p. 6.
3. *Le Retour du lien social*, Climats, Castelnau-le-Lez, 1993, p. 21.
4. Ibid.
5. *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 1981, vol. 2, p.127 (ed. española: *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1980).
6. «Un mercader —escribe Smith— no es necesariamente ciudadano de ningún país en particular. En gran medida le resulta indiferente en qué lugar tiene su comercio, y le basta el más ligero disgusto para que se decida a llevar su capital de un país a otro, y con él, toda la industria que ese capital hacía activa» (*Riqueza de las naciones*, vol. 1, libro III, cap. V).
7. *Une société en quete de sens*, Odile Jacob, París, 1995, p. 72.
8. Op. cit., p.158.
9. Le *libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, París, 1989, p. 124.
10. «Tocqueville, l'Amérique et nous», en *Libre*, 1980, p. 106.
11. Ibid.
12. Op. cit., p. 108.
13. Tocqueville *et la démocratie. Egalité et liberté*, Hatier, París, 1995, p. 30.
14. Pietro Barcellona, op. cit., p. 157. «Si el espíritu igualitario puede llevar al totalitarismo es justamente porque es identitario —escriben por su parte Pierre Rosanvallon y P. Viveret—. El totalitarismo es de algún modo el "efecto" de individualismo igualitario en una sociedad centralizada y globalizante» (*Pour une nouvelle culture politique*, Seuil, París, 1977, p. 107).
15. Sobre «la indiferencia del sistema liberal hacia los hombres que lo pueblan», cf. Jean-Christophe Rufin, *La dictature libérale*, Jean-Claude Lattès, París, 1994, pp. 300-303.
16. Tocqueville, op. cit., vol. 2, pp. 360 y 385.
17. Renaut, op. cit., p. 46.

Nacionalismo: Fenomenología y crítica

1. Cf. Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (éd.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité,* Kimé,1991.

2. Louis Dumont, *Essais sur l 'individualisme,* Seuil, 1983, pp. 20-21.

3. Martin Heidegger, *Über den umanismus,* Frankfurt/M.1946, p.107 (trad. fr.: *Lettre sur l 'humanisme,* Gallimard,1964).

Racismo al revés

1. *Le Monde,* 24-25 de abril de 1977.
2. *Les chemins du vide,* Christian Bourgois, 1977
3. *Le Nouvel Observateur,* 10 de septiembre de 1973
4. *Le Monde,* 25 de marzo de 1971.
5. *La Nef,* septiembre-diciembre de 1964.
6. *Le Figaro littéraire,* 25 de agosto de 1956.
7. *Le sens des mots,* Flammarion, 1978.
8. Freddy Raphaël, *Les Nouveaux Cahiers,* invierno 1977-78.

La decadencia y caída de las civilizaciones

1. *La decadencia de Occidente,* vol. I.
2. *Le cristianisme antique,* Flammarion, 1928.
3. *Les hommes au milieu des ruines.* Sept coleurs, 1972.

El «bolchevismo de la Antigüedad»

1. Sobre el mismo tema pueden consultarse dos libros: Bryce Lyon, *The Origin ot the Middle Ages. Pirenne's Challenge to Gibbon,* W. W. Norton & Co., Nueva York, 1972; Santo Mazzarino, *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique,* Gallimard, 1973.

2. El propio Calixto (hacia 155-222) había sido esclavo. La Iglesia lo canonizó, así como a su adversario, el antipapa Hipólito, a pesar de que éste le había tratado de «anarquista» (*anomos*).

3. Animal del que habla Plinio el Viejo, de aspecto tardo y estúpido y que mataba con la mirada. (*N. del T.*)

Sobre la ecología

1. «La naturaleza no hace nada en vano.»

2. Luc Ferry, «Gare à l'intégrisme vert», en *L'Express,* 24 de septiembre de 1992, pág. 108.

3. Blandine Barret-Kriegel, «Fenêtre sur l'infini», en *Le Nouvel Observateur*, 11 de marzo de 1993, pág. 48.

4. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structural,* vol. 2, Plon, 1973, pág. 53.

5. Claude Lévi-Strauss, en *Le Monde*, 21 de enero de 1979.

6. Georges Sorel, *L'Illusion du Progres*, 5.ª ed., Marcel Riviére, 1947, pág. 36.

7. Edgar Morin, «La Nation», en *Liberation*, 3-4 julio de 1993, pág. 36.

8. Jean Virad, en *Liberation*, 25 de marzo de 1993, 14 de marzo 1993.

9. Edgar Morin, en *Le Monde*, 21 de abril de 1993.

10. Jean-Claude Casanova, en *L'Express*, 12 de marzo de 1992.

11. Cf. por ejemplo David Horowitz, «Le vert deviene rouge», en *Liberalia*, agosto de 1992, pág. 18-19.

12. Cf. Gérard Bramoullé, La Peste Verte, Belles lettres, 1991; Ayn Rand, *The New Left. The Anti-Industrial Revolution*, Signet Books, Nueva York, 1975; Martin W. Lexis, *Green Delusions. An Environmental Critique of Radical Environmentalism*, Duke University Press, Durham, 1993. En una época más moderada: P. Alphandéry y Y. Dupont, *L'Équivoque écologique*, Découverte, 1991; Roger Cans, *Tous Verts! La surenchère écologique*, Calmann-Levy, 1992.

13. Cf. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992 ; Philipe Pelletier, *L'Imposture écologiste*, Reclus, Montpellier, 1993 ; Robert A. Pois, *La Religióm de la nature et le national-socialisme*, Cerf, 1993. La mayor parte de los argumentos incluidos en estas obras se inspiran (sin citarlo) en los trabajos de Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism*, Macmillan, London, y *American Elsevier*, New York, 1971 y Anna Bramwell, *Blood an Soil. Walter Darré and Hitler's Green Party*, Kensa Press, Bourne End, 1985. Cf. También Hans Magnus Enzerberger, «Critique of Politicar Ecology», en *New Left Review*, marzo-abril de 1974 (incluido en *Dreamers of the Absolute. Essays in Politics. Crimen and Culture*, Radius, Londres, 1988) y Anna Brammwiell, *Ecology in the 20th Century. A. History*, Yale University Pres, Neew Haven, 1989. Sobre una vertiente más polémica: Bernard Thomas, *Lettre ouverte aux écolos qui nous pompent l'air!*, Albin Michel, 1992. Por una defensa de izquierda del ecologismo, destaca sobre todo André Gorz (*Capitalismo, socialisme, écologie*, Galilée, 1991), Félix Guattari (*Les tríos Écologies*, Galilée, 1991), Edgar Morin y Jacques Ellul. Cf. también Bernard Charbonneau, *Le jardin de Baylonie*, Gallimard, 1969; Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, 1981. Para un panorama más general de las relaciones entre ecologismo y socialismo, cf. Marin Ryle, *Ecology and Socialism*, Radius, London, 1988.

14. Rudolf Bahro, Wahnsinn mit Methode, Olle u. Wolter, Berlín, 1982. pág. 55.

15. Carl Amery, «Progresismus und Konservatismus», en *Vorgänge*, 1974, 4, pág. 30.

16. Jacques Julliard, «La civilisation du chômage », en *Nouevel Observateur*, 11 de marzo de 1993, pág. 102.

17. Cornelius Castoriadis, Le Nouvel Observateur, 7 de mayo de 1992, pág. 26.

18. André Groz, «L'Écologie politique entre expertocratie et autolimitation», en *Actual Marx*, 2° semestre 1992, pág. 26.

19. Cornelius Castoriadi, *op. cit.*

20. Dominique Bourg, «Quelle écologie politique?», en *Transversales science/culture*, julio/agosto de 1993, pág. 14.

21. René Passet. «Économie et environnement», en *Enjeux-Les Échos*, mayo 1992, pág. 95.

22. Michel Serres, *Le tiers-instruit*, François Bourin, 1991, pág. 166.

23. En esta óptica, cf. René Paset, *L'économique et le vivant*, Payot, 1979; Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Proces*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, et *Demain la décroissance. Entropie-élogoie-économie*, Pierre Marcel Favre, Lausanne, 1979. Cf. también la obra del Comisariado del Plan, prologada por Christian Stoffaes, *L'Économie fase à l'écologie*, Découverte, 1993.

24. Cf. Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautifoul*, Abacus, Londres, 1968.

25. *«... und pret euch täglich». Bonn – ein grünes Tagebuch*, Mohn, Gutersloh, 1984, pág. 72. Cf. También Peter Sloterdijk, *Versprechen auf deutsch. Rede über das eigene Land*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990.

26. André Gorz, *op. cit.*, pág. 18.

27. Cf. Dominique Allan Michaud, *L'Avenir de la société alternative*, L'Harmattan, 1989 ; Jonathan Porrit, *Seeing Green. The Politics of Ecology Explained*, Basil Blackwell, Oxford, 1984 ; Frithjof Capra y C. Spretnak, *Green Politics*, E.P. Dutton, Nueva York, 1984; R. Robertson «The Globaliation Paradigm: Thinking Globally», en D.G. Bromley (ed.), *Religion and the Social Order. New Developments in Theory and Research*, JAI Press, Greenwich, 1991.

28. A este respecto, cf. especialmente Horts Zillessen, «Die Modernisierung der Demokratie im Zeichen der Umweltproblematik», en H. Zillessen, Peter C. Dienel y Wendelin Strubelt (Hrs..), *Die Modernisierung der Demokratie Internationale Ansättze*, Westdeutscher, Opladen, 1993, pág. 17-39.

29. Avanzada en Francia, especialmente, por el MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) y el equipo de la revista *Transversales science/culture*, la idea de una renta de ciudadanía había sido propuesta y discutida en el pasado por autores tan diferentes como Ralf Dharendorf, Eric Fromm o Denis de Rougemont. Se la encuentra también en Philipe van Parijs, en Bélgica, así como en el programa de los Verdes alemanes adoptado en 1986 (Die grünen, Hrs.), *Umbau der Industriegessellschaft*, Bonn, 1986).

Cf. también Thomas Schmid (Hrs..), *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen*, Klaus Wagenbach, Berlín, 1984.

30. *Enrironmental Ethics*, vol. I, Simon Fraser University, 1989.

31. Emmanuel Kant, *Métaphysique des moeurs, 2: Doctrine de la vertu*, J. Vrin, 1968, pág. 118.

32. Max Horkheimer, *L'Éclipse* de la raison, Payot, pag. 116.

33. Karl Marx, *Le Capital*, Éditions Sociales, 1977, pág. 136.

34. Ted Benton, «Marxos,e et limites naturelles: critique et reconstruction écologiques», en *L'Écologie, ce matérialisme historique*, número especial de la revista *Actuel Marx*, 2° semestre, 1992, pág. 78-79.

35. Kart Marx, *Le Capital*, vol. 7, *op. cit.*, pág. 271.

36. Michel Serres, *Le contrat natural*, François Bourin, 1990, reed. Flammarion, 1992, pág. 58.

37. *Ibid.*, pág. 53 y 61.

38. Cf. Plotino, *Ennéades*, IV, 4, 28, 22: y Henri Crouzel, *Origène et Plotin, Comparaisons doctrinales*, Pierre Téqui, 1992, pág. 180-181. Se nota que la idea de un « alma de la naturaleza » que estaría igualmente presente en los animales ha dejado rastro en el vocabulario: la palabra «animal» deriva del latín *anima*, «alma» (*animalis*, «que está animado»).

39. Johann Wolfgang von Goethe, *Écrits scientifiques posthumes*.

40. D.H. Lawrence, *Apocalypse*, Balland / France-Adel, 1978, pág 75-77 y 211-212.

41. Cf. a este respecto el interesante artículo de un partidario del ecologismo profundo, Paul Shepard, «Homage to Heidegger», en Michael Tobias (ed.) *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985.

42. «Desde el hundimiento de las cosmologías antiguas, escribe Renaut, desde que el universo se revela a conosotros como infinito, la naturaleza es muda, no hacer surgir por sí misma ningún sentido [...]. Para los modernos los árboles están en sí mismos vacíos de sentido y no dicen nada» («Naturalisme ou humanisme? Discusión de Lévi-Strauss», en *Sujet de droit et objet de droit, op. cit.*, pág. 136-137).

43. Michel Serres, *Le Contrat natural*, op. cit., pág. 67.

Pensamiento único, nuevas censuras

1. «Aux origines de la pensé totalitaire», en *Catholica*, primavera de 1997, p. 23. Cf. también Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire, 1680-1730*, Kimé, 1996.

2. «La donnée technocratique», *Catholica*, verano de 1995, p. 27.

3. Ibíd., p. 28.

4. *Public papers of the president of the US*, n.° 234, US Government Printing Office, Washington 1963, p. 475.

5. *Cambio 16*, 5 de diciembre de 1994.

6. «Sommation à l'orthodoxie», *Commentaires*, verano 1997, p. 313.

7. *Aden-Arabie*, Découverte, 1996, p. 177.

8. *Valeurs actuelles*, 23 de noviembre de 1996, p. 77.

9. Cf. Emmanuel le Roy Ladurie, «Un exemple d'épuration», en *Le Figaro*, 11 de abril de 1997, p. 36; André Compte-Sponville, «Les absurdités de la pensé unique», ibíd.

10. *Le Monde*, 14 de marzo de 1997.

11. Cap. XIX: «Des diverses manières de mal raisonner, que l'on appelle sophismes».

12. «Un petit autodafé ordinaire», en *Le Monde*, 18 de abril de 1997.

13. «De la censure érigée en méthode intellectuelle», en *Esprit*, 1989.

14. «Les moeurs en France: la chasse aux sorcières», en *Marianne*, 30 de junio de 1997, p. 11.

15. Citado por Sophie Coignard y Emilie Lanez, «Le "politiquement correct" à la française », en *le Point*, 10 de junio de 1995, p. 93.

16. *Télérama*, 6 de noviembre de 1996.

17. «Le relativisme comme simulacre», en *Revue des deux-mondes*, marzo de 1997, p. 92.

18. «Polémique, politique et problématisations», en *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, 1995.

19. «Résister au discours de la dénonciation», en *Le Journal du sida*, abril de 1995 (reproducido en *Complementaire*, otoño de 1995, pp. 669-670).

20. «L'index au XXe siècle», en *Le Point*, 28 de junio de 1997.

21. Henry Rousso, «Vichy et le "cas" Mitterrand», en *L'Histoire*, octubre de 1994, pp. 76-79. Cf. también Eric Conan y Henri Rousso, *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Fayard, 1994.

22. Stéphane Courtois, «Les crimes de Staline sont encoré sous-estimés», en *Le Monde*, 26 de diciembre de 1995.

23. Cf. François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995; Alexandre Soljenitsyne, «L'hypocrisie du XXe siècle finissant», en *L'Express*, 21 de agosto de 1997, pp 50-52; Edgar Morin, *Libération*, 11 de septiembre de 1997; François Furet y Ernst Nolte, «Sur le fascisme, le communisme et l'histoire du XXe siècle», en *Commentaire*, otoño de 1997, pp. 559-576; Stéphane Courtois (ed.), *Le livre noir du communisme*, Robert Laffont, 1997; Alain de Benoist, *Communisme et nazisme. 25 réfelexions sur le totalitarisme au XXe siècle*, 1917-1989, Labyrinthe, 1998.

24. «Le naturel et l'étranger, un exemple de dérive», en *Le Monde*, 20 de mayo de 1997, p. 15.

25. *Les dernières chaînes*, Rocher, 1996.

26. *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996.

ORIGEN DE LOS TEXTOS

I
Contra el liberalismo y el capitalismo. Más allá de las izquierdas y derechas

1. «Alter eco», *Éléments*, n.º 98, mayo de 2000.
2. «L'effacement du clivage droite-gauche», *Critiques. Théoriques*, Éditions L'Âge d'Homme, Lausana, 2002, pp. 215-229.
3. «L'erreur du libéralisme», *Éléments*, marzo de 1979.
4. «Le bourgeois», *Critiques. Théoriques*, op. cit.
5. «Le troisième âge du capitalisme», *Critiques-Théoriques,* pp. 180-193.
6. «Face à la mondialisation», *Critiques-Théoriques,* pp.156-179.
7. «Vu de droite», prólogo a *Vu de droite,* Éditions du Labyrinthe, París, 2001, pp. XII-XXI.

II
Cuestiones de sociedad. Nacionalismo, ecología, religión, ética...

8. «Comment le lien social a été rompu», *Éléments*, n.º 84, febrero-marzo de 1996.
9. «Nationalisme: phénoménologie et critique», *Critiques. Théoriques,* pp. 85-88.
10. «Racisme à rebours», *Éléments*, n.º 6, julio-agosto de 1974.
11. «Le totalitarisme raciste», *La ligne de mire, I, 1972-1987,* Éditions du Labyrinthe, París, 1995, pp. 53- 66.
12. «La "diferencia", idea antitototalitaria», *Le Figaro-Magazine,* octubre de 1978.
13. «Vingt-cinq commandements de la nouvelle école», *Item,* París, julio de 1977.
14. «La "différence", une idée anti-totalitaire», *La ligne de mire, I,* op. cit., pp. 35-51.
15. «Pour une nouvelle aristocratie», enero de 1975.

16. «Le bolchevisme de l'Antiquité». Prólogo a Louis Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique,* Copernic, París, febrero de 1977.
17. «La société dépressive», *Éléments,* n.º 114, otoño de 2004
18. «Cet inébranlable noyau nocturne...», *Éléments,* n.º 102, septiembre-octubre de 2001.
19. «Sur l'écologie», *Demain, la décroissance!,* Éditions Édite, París, 2007, pp. 89-123.
20. «Pensée unique, nouvelles censures, *Critiques. Théoriques,* op. cit., pp. 105-121.

EL 5 DE FEBRERO DE 2010 SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EN LOS
TALLERES DE NOVAGRÁFIK
DE LA CIUDAD DE
BARCELONA
Ω